Postmodern Etik

Zygmunt Bauman



İngilizce'den Çeviren: Alev Türker

AYRINTI

2. BASIM

ZYGMUNT BAUMAN

1920'de Polonya'da doğan Bauman sırasıyla faşizmi, sosyalizmi ve kapitalizmi eleştirel bir mesafeyi koruyarak yaşamış ve hiçbir zaman bağımsız entelektüel kişiliğinden taviz vermemiştir. 1968'de Polonya'dan sınır dışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere Britanya'ya gitmiştir. Bu görevini 1971-1990 arası başarıyla sürdüren Bauman, ilk yıllardan itibaren hemen her konuda sosyolojik bakışın çerçevesini genişleten eserler vermiştir. Bauman genellemeleri seven bir yazardır; ama yöntembilim ve kavram tartışmaları yerine doğrudan toplumla ilgilenir. Eserleri bir sorun ve teşhis etrafında döner. Bu anlamda Britanya geleneğinden kopar. Göçmenliği, öncelleri K. Mannheim, A. Löwe, N. Elias gibi ona da, ampirik ve pragmatik bir geleneğin şekillendirdiği ada kültürüne dışarıdan bakma imkânı vermiştir. Ayrıca onlar gibi, hakikat ve ahlâkı sosyolojiye taşır.

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlâki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (1972); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (1976); *Socialism: The Active Utopia* (1976); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (1982); *Legislators and Interpreters* (1987) [*Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. K. Atakay, Metis Yay., 1996]; *Freedom* (1988) [*Özgürlük*, Çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998]; *Modernity and the Holocaust* (1989) [*Modernlik ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997]; *Modernity and Ambivalance* (1991) [*Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003]; *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992) [*Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000]; *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality* (1995) [*Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001]; *Postmodernity and its Discontents* (1997) [*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000]; *Globalization: The Human Consequences* (1998) [*Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1999] ve *The Individualized Society* (2001) [*Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005].

Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 204
İnceleme Dizisi: 112

Postmodern Etik
Zygmunt Bauman

Kitabın Özgün Adı
Postmodern Ethics

İngilizce'den Çeviren
Alev Türker

Yayıma Hazırlayan
Mehmet Küçük

Düzelti
Dilâ Çelik

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı / İst.
Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım *1998*
İkinci Basım *2011*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-181-6
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Zygmunt Bauman

Postmodern Etik

AYRINTI

İNCELEME DİZİSİ

- YEŞİL POLİTİKA / *J. Porritt*
- MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ / *B. Brown*
- KADINLIK ARZULARI / *R. Coward*
- NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK? / *R. Bahro*
- İKİBİN'E DOĞRU / *R. Williams*
- YARIN / *R. Havemann*
- DEVLETE KARŞI TOPLUM / *P. Clastres*
- EDEBİYAT KURAMI / *T. Eagleton*
- EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ / *P. Freire*
- SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR / *B. Frankel*
- İŞKENCEYİ DURDURUN! / *T. Akçam*
- ZORUNLU EĞİTİME HAYIR! / *C. Baker*
- SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU / *J. Baudrillard*
- ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM / *P. Feyerabend*
- VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU / *P. Clastres*
- GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR / *G. Debord*
- AĞIR ÇEKİM / *L. Segal*
- CİNSEL ŞİDDET / *A. Cadenzi*
- ALTERNATİF TEKNOLOJİ / *D. Dickson*
- ATEŞ VE GÜNEŞ / *I. Murdoch*
- OTORİTE / *R. Sennett*
- TOTALİTARİZM / *S. Tormey*
- İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN / *F. Ayt Sabbah*
- MEDYA VE DEMOKRASİ / *J. Keane*
- ÇOCUK HAKLARI / *Der. B. Franklin*
- ÇÖKÜŞTEN SONRA / *Der. R. Blackburn*
- SINIRLARI YIKMAK / *M. Mellor*
- KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ / *A. Gorz*
- AVRUPAMERKEZCİLİK / *S. Amin*
- AHLÂK VE MODERNLİK / *R. Poole*
- GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU / *S. Willis*
- SİVİL TOPLUM VE DEVLET / *Der. J. Keane*
- TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE / *N. Postman*
- MODERNLİĞİN SONUÇLARI / *A. Giddens*
- DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM / *R. Cantzen*
- GELECEĞE BAKMAK / *M. Albert - R. Hahnel*
- MEDYA, DEVLET VE ULUS / *P. Schlesinger*
- MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ / *A. Giddens*
- TARİH VE TİN / *J. Kovel*
- ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ / *M. Bookchin*
- DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM / *J. Keane*
- ŞU HAİN KALPLERİMİZ / *R. Coward*
- AKLA VEDA / *P. Feyerabend*
- BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ / *A. Mattelart*
- İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ / *A. Gorz*
- MODERNLİĞİN SIKINTILARI / *C. Taylor*
- GÜÇLÜ DEMOKRASİ / *B. Barber*
- ÇEKİRGE / *B. Suits*
- KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI / *J. Baudrillard*
- ENTELEKTÜEL / *E. Said*
- TUHAF HAVA / *A. Ross*
- YENİ ZAMANLAR / *S. Hall-M. Jacques*
- TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI / *J.C. Scott*
- SAĞLIĞIN GASPI / *I. Illich*
- SEVGİNİN BİLGELİĞİ / *A. Finkielkraut*
- KİMLİK VE FARKLILIK / *W. Connolly*
- ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA / *G. Mulgan*
- YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR / *H. Wainwright*
- DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM / *S. Bowles-H. Gintis*
- OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA / *R. Rorty*
- OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ / *P. Freund-G. Martin*
- ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE / *A. Phillips*
- İMKÂNSIZIN POLİTİKASI / *J.M. Besnier*
- GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI / *R. Vaneigem*
- EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU / *M. Bookchin*
- İDEOLOJİ / *T. Eagleton*
- DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE / *A. İnsel*
- AMERİKA / *J. Baudrillard*
- POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ / *M. Featherstone*
- ERKEK AKIL / *G. Lloyd*
- BARBARLIK / *M. Henry*
- KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ / *R. Sennett*
- POPÜLER KÜLTÜRLER / *D. Rowe*
- BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM / *R. Jacoby*
- GÜLME / *H. Bergson*
- ÖLÜME KARŞI HAYAT / *N. O. Brown*
- SİVİL İTAATSİZLİK / *Der.: Y. Coşar*
- AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR / *J. Nuttall*
- TÜKETİM TOPLUMU / *J. Baudrillard*
- EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK / *G. Bataille*
- ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK / *S. Kierkegaard*
- ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI / *A. Lingis*
- VAKİT ÖLDÜRMEK / *P. Feyerabend*
- VATAN AŞKI / *M. Viroli*
- KİMLİK MEKÂNLARI / *D. Morley-K. Robins*
- DOSTLUK ÜZERİNE / *S. Lynch*
- KİŞİSEL İLİŞKİLER / *H. LaFollette*
- KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER? / *D. Leader*
- DOKUNMA / *G. Josipovici*
- İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT / *M. Blanchot*
- FLÖRT ÜZERİNE / *A. Phillips*
- FELSEFEYİ YAŞAMAK / *R. Billington*
- POLİTİK KAMERA / *M. Ryan-D. Kellner*
- CUMHURİYETÇİLİK / *P. Pettit*
- POSTMODERN TEORİ / *S. Best-D. Kellner*
- MARKSİZM VE AHLÂK / *S. Lukes*
- VAHŞETİ KAVRAMAK / *J.P. Reemtsma*
- SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK / *Z. Bauman*
- POSTMODERN ETİK / *Z. Bauman*
- TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR / *R.W. Connell*
- ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK / *W. Kymlicka*
- KARŞIDEVRİM VE İSYAN / *H. Marcuse*
- KUSURSUZ CİNAYET / *J. Baudrillard*
- TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI / *G. Ritzer*
- KUSURSUZ NİHİLİST / *K.A. Pearson*
- HOŞGÖRÜ ÜZERİNE / *M. Walzer*
- 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ / *Der.: J. Purkis & J. Bowen*
- MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ / *G. G. Brenkert*
- MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR / *Der. A. Belsey & R. Chadwick*
- HAYATIN DEĞERİ / *J. Harris*
- POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI / *T. Eagleton*
- DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE / *M. Löwy*
- ÖKÜZÜN A'SI / *B. Sanders*
- TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK / *Der.: G. Robinson & J. Rundell*
- TUTKULU SOSYOLOJİ / *A. Game & A. Metcalfe*
- EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK / *C. Sartwell*
- KENTSİZ KENTLEŞME / *M. Bookchin*
- YÖNTEME KARŞI / *P. Feyerabend*
- HAKİKAT OYUNLARI / *J. Forrester*
- TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR? / *P. Connerton*
- ÖLME HAKKI / *S. İnceoğlu*
- ANARŞİZMİN BUGÜNÜ / *Der.: Hans-Jürgen Degen*
- MELANKOLİ KADINDIR / *D. Binkert*
- SİYAH 'AN'LAR I-II / *J. Baudrillard*
- MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY / *Ş. Benhabib*
- KÜLTÜREL EMPERYALİZM / *J. Tomlinson*
- GÖZÜN VİCDANI / *R. Sennett*
- KÜRESELLEŞME / *Z. Bauman*
- ETİĞE GİRİŞ / *A. Pieper*
- DUYGU ÖTESİ TOPLUM / *S. Mestrovic*
- EDEBİYAT OLARAK HAYAT / *A. Nehamas*
- İMAJ / *K. Robins*
- MEKÂNLARI TÜKETMEK / *J. Urry*
- YAŞAMA SANATI / *C. Sartwell*
- ARZU ÇAĞI / *J. Kovel*
- KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM / *A. Loomba*
- KREŞTEKİ YABANİ / *A. Phillips*
- ZAMAN ÜZERİNE / *N. Elias*
- TARİHİN YAPISÖKÜMÜ / *A. Munslow*
- FREUD SAVAŞLARI / *J. Forrester*
- ÖTEYE ADIM / *M. Blanchot*
- POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ / *T. May*
- ATEİZM / *R. Le Poidevin*
- AŞK İLİŞKİLERİ / *O.F. Kernberg*
- POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI / *Z. Bauman*
- ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ / *Z. Bauman*
- TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI / *K. Leledakis*
- KAHKAHANIN ZAFERİ / *B. Sanders*
- EDEBİYATIN YARATILIŞI / *F. Dupont*
- PARÇALANMIŞ HAYAT / *Z. Bauman*
- KÜLTÜREL BELLEK / *J. Assmann*
- MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ / *V.N. Voloşinov*
- MARX'IN HAYALETLERİ / *J. Derrida*
- ERDEM PEŞİNDE / *A. MacIntyre*
- DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ / *J. Stevens*
- ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ / *B. Fay*
- KARNAVALDAN ROMANA / *M. Bakhtin*
- PİYASA / *J. O'Neill*
- ANNE MELEK Mİ, YOSMA MI? / *E. Welldon*
- KUTSAL İNSAN / *G. Agamben*
- BİLİNÇALTINDA DEVLET / *R. Loureau*
- YAŞADIĞIMIZ SEFALET / *A. Gorz*
- YAŞAMA SANATI FELSEFESİ / *A. Nehamas*

İçindekiler

Giriş: Modern ve postmodern perspektifte ahlâk

Parçalanmış varlıklar en iyi, parça parça betimlenirler.

Rainer Maria Rilke

Adından da anlaşılacağı gibi, bu kitap, bir *postmodern etik* incelemesidir, postmodern ahlâk incelemesi değil.

Amaç postmodern ahlâk incelemesi olsaydı, postmodern bir dünyada yaşayan erkeklerin ve kadınların karşılaştıkları ve çözmeye çalıştıkları ahlâki sorunların –gerek geçmişte titizlikle incelenmiş eski sorunların bugün büründüğü yeni biçimlerin, gerekse geçmiş kuşakların bilmedikleri ya da fark etmedikleri yeni sorunların– elden geldiğince kapsamlı bir envanterini çıkarmayı hedefleyecektik. Her iki tür sorunun da eksikliğini hissetmiyoruz. Günümüzün "ahlâki gündemi", geçmişin etik yazarlarının nadiren değindikleri ya da hiç değinmedikleri maddelerle dolu. Bunun da haklı bir nedeni var: Bu konular, o zaman insan yaşantısının bir

parçası olarak ifade edilmiyordu. Bunu anlamak için, değerler ve normlar içinde, muhataplarını kendi seçimlerini yapmak gibi can sıkıcı bir işten kurtaracak, genel kabul gören bir hiyerarşi oluşturma umudu olmasa da, gündelik yaşam düzeyinde çift ilişkilerinin, cinsel ilişkilerin ve aile ilişkilerinin –kurumsal olarak yetersiz bir şekilde belirlenmiş olmaları, esneklikleri, değişkenlikleri ve kırılganlıklarıyla ünlü ilişkilerin; ya da bazıları her şeye karşın varlığını sürdüren, bazıları yeniden canlandırılan ya da icat edilen, sadakat ve kişisel davranışa kılavuzluk etme konusunda yarışan birçok geleneğin– bugünkü kötü durumundan kaynaklanan türlü türlü ahlâki meseleden söz etmek yeterlidir. Ya da diğer uçta bütünsel olarak çağdaş yaşamın bugünkü durumundan; kısmi ve tek taraflı amaçların birbirini kesmesinden kaynaklanan ve eylemlerin yapılanma tarzları nedeniyle önceden tartılamayan ya da eylemler planlanırken görülemeyen, eşi görülmemiş, gerçekten müthiş büyüklükte risklerden söz edebiliriz.

Bu sorunlar bu çalışmada sık sık gündeme gelmektedir, ama yalnızca, çağdaş, postmodern dönemin etik düşünüşünün yol aldığı zemin olarak. Bu sorunlar ahlâk üzerine özgül postmodern perspektifin içerisinde oluştuğu yaşantı bağlamı olarak ele alınmaktadır. Bu kitabın araştırma konusu, postmodern etik perspektifinden bakıldığında bu sorunların büründüğü biçim ve onlara atfedilen önemdir.

Bu çalışmanın asıl konusu, postmodern perspektifin kendisidir. Bu kitabın temel savı, modern çağın özeleştirel, sık sık kendini karalayıcı ve birçok açıdan kendini yıkıcı evresine ulaşmasının sonucunda (postmodernlik kavramının kavramaya ve ifade etmeye çalıştığı süreç), daha önceki etik *teorilerin* (ama modern çağın ahlâki *kaygılarının* değil) izlediği birçok yolun, çıkmaz bir sokak gibi görünmeye başladığı; öte yandan ahlâki fenomenlere ilişkin tamamen yeni bir anlayışın yolunun açıldığıdır.

"Postmodern yazılar"a ve postmodernlik üzerine güncel yazılara aşina olan okur, etikteki postmodern devrimin bu yorumunun tartışmalı olduğunu ve mümkün tek yorumun hiçbir şekilde bu yorum olmadığını derhal fark edecektir. Postmodern ahlâk yaklaşımı nosyonu, fazlasıyla sık olarak etik olanın ölümünün, etiğin yerini estetiğin almasının ve bunu izleyen nihai kurtuluşun kut-

sanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Etiğin kendisi de, artık çürümüş ve tarihin çöp sepetine gitmeye mahkûm olan tipik modern kısıtlamalardan biri olarak yerilmekte ya da alaya alınmaktadır; bir zamanlar zorunlu görülen zincirlerin gereksizliği artık apaçık ortadadır: Postmodern erkeklerin ve kadınların eksikliğini hiç de hissetmeyecekleri başka bir yanılsamadır bu zincirler. Postmodern etik devriminin bu tür bir yorumuna bir örnek istenirse, Gilles Lipovetsky'nin yeni yayımlanan *Le Crépuscule du devoir* (The Twilight of Duty – Ödevin Gün Batımı) (Gallimard, 1992) başlıklı çalışmasına göz atmak, yapılacak en kötü şey olmaz. Postmodern kurtuluşun ünlü ozanı, *The Era of the Void* [Boşluk Çağı] ve *Empire of the Ephemeric*'in [Geçiciliğin İmparatorluğu] yazarı olan Lipovetsky, davranışımızın nihayet, ezici, sonu gelmez ödevlerin, emirlerin ve mutlak yükümlülüklerin son kalıntılarından da kurtulduğu *l'après-devoir** çağına, post-deontik** çağa girdiğimizi ileri sürer. Çağımızda özveri düşüncesi meşruluğunu yitirdi; insanlar, ahlâki ideallere ulaşmaya ve ahlâki değerleri korumaya teşvik edilmiyorlar ve bunun için kendi sınırlarını zorlamaya istekli değiller; politikacılar ütopyaları tamamen öldürdüler ve dünün idealistleri pragmatikleşti. En evrensel sloganımız, "Aşırılığa hayır!" Bizimkisi katıksız bireycilik çağı ve sadece hoşgörü talebiyle sınırlanan iyi yaşam arayışı revaçta (kendi kendini kutlayan ve vicdandan yoksun bireycilikle birleştiğinde, hoşgörü kendini ancak kayıtsızlık olarak ifade edebilir). Ödev sonrası çağ ancak en kalıntı halindeki minimalist ahlâka izin verebilir; Lipovetsky'ye göre bu, alkışlarla karşılamamız ve beraberinde getirdiği özgürlükten zevk almamız gereken tamamen yeni bir durumdur.

Başka birçok postmodern teorisyen gibi Lipovetsky de, araştırmanın *konusunu* bir araştırma *kaynağı* olarak, *açıklanması* gerekeni *açıklayan* olarak sunmak gibi ikili bir hata işlemektedir. Yaygın olan davranışı betimlemek, ahlâki bir beyanda bulunmak anlamına gelmez: Bu iki yordam (procedure), postmodern çağda da, postmodern öncesinde olduğu kadar farklıdır. Lipovetsky'nin tasviri doğruysa ve bugün ahlâki endişelerden kurtulmuş bir toplumsal yaşamla, artık herhangi bir "olması gereken" tarafından

* Ödev-sonrası. (y.h.n.)

** "Ödev bilimi", ahlâki ödevlerin toplumsal durumlara göre incelenmesi. (y.h.n.)

yönlendirilmeyen katıksız bir "olanla", yükümlülük ve ödevden ayrılmış toplumsal bir ilişkiyle karşı karşıyaysak sosyoloğun görevi, ahlâki düzenlemenin, bir zamanlar toplumun kendi kendini yeniden üretme mücadelelerinde kullanılan silah deposundan çıkarılmasının nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktır. Sosyologlar toplumsal düşüncenin eleştirel akımına dahilseler, görevleri bu noktada da son bulmayacaktır. Bir şeyin, sadece var olduğu için doğru olduğunu kabul etmeyecekleri gibi, insanların yaptıklarının, kendilerinin yapmış olduklarını düşündüklerinden ya da yapmış olduklarını nasıl anlatıladıklarından başka bir şey olmadığı yargısını da veri kabul etmeyeceklerdir.

Bu çalışmanın varsayımına göre, postmodernliğin önemi, tam da yukarıdaki türden araştırmayı şimdiye kadar olduğundan daha etkili bir şekilde yürütmeleri doğrultusunda eleştirel sosyologlara sağladığı fırsattan kaynaklanmaktadır. Modernlik, kendi kendini incelemeyi engelleme konusunda tuhaf bir kapasiteye sahipti; kendini yeniden üretme mekanizmalarını öyle bir yanılsamalar örtüsüyle sarıyordu ki, bu örtü olmadığında, oldukları haliyle bu mekanizmalar gereği gibi işleyemiyordu; modernlik, ulaşabileceği şeye ulaşmak için, önüne ulaşılamayacak hedefler koymak zorundaydı. Bu çalışmanın ele aldığı "postmodern perspektif", her şeyden önce yanılsamalar maskesinin çekilip çıkarılması anlamına gelir; bazı iddiaların yanlış olduğunun, bazı hedeflerin ulaşılabilir ve dolayısıyla arzu edilir olmadığının kabul edilmesi anlamına gelir. Modern etik felsefesinin ve politik pratiğinin gözlerden gizlediği ahlâki güç kaynaklarının bu koşullar altında görünür kılınabileceği, öte yandan geçmişteki görünmezliklerinin nedenlerinin daha iyi anlaşılabileceği ve sonuç olarak, toplumsal yaşamın ahlâkileşmesi ihtimalinin artırılabileceği –kim bilir?– umudu bu çalışmaya yön vermektedir. Postmodernlik çağının tarihe ahlâkın gün batımı olarak mı, yoksa yeniden doğuşu olarak mı geçeceğin zaman gösterecektir.

Bence, postmodern etik yaklaşımının yeniliği, her şeyden önce tipik modern ahlâki kaygıların terk edilmesinde değil, ahlâki sorunları ele almanın tipik modern yollarının (yani, politik pratikte ahlâki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt vermenin; teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanır

aranmasının) reddedilmesinde yatıyor. Etiğin en büyük meseleleri –insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği ile kişisel yetke arasındaki denge, bireysel davranış ile kolektif refahın uyumlulaştırılması gibi– güncelliğinden hiçbir şey yitirmedi. Yalnızca yeni bir tarzda görülmeleri ve ele alınmaları gerekiyor.

"Ahlâk", insanın düşünce, duygu ve eylemlerinin "doğru" ve "yanlış" arasındaki ayrımla ilişkili yönü olarak ayrıldıysa, bu, genel olarak modern çağın başarısıydı. "Yararlılık", "hakikat", "güzellik", "uygunluk" gibi, insan davranışının bugün kesin bir şekilde ayrılan standartları arasında, insanlık tarihinin büyük kısmı boyunca pek az fark görüldü ya da hiçbir ayrım yapılmadı. Ender olarak uzaktan bakılan ve dolayısıyla üzerinde nadiren düşünülen "geleneksel" yaşam tarzında, her şey aynı önem düzeyinde görülüyor, aynı doğru ve yanlış terazisinde ölçülüyordu. Tüm veçheleriyle, yolların ve araçların bütünlüğü, hiçbir insan iradesinin ya da kaprisinin karşı çıkamayacağı güçler tarafından geçerli kılınmış gibi yaşanıyordu; yaşam bir bütün olarak İlahi yaratımın ürünüydü, İlahi takdirin gözetimindeydi. Özgür irade, varsa bile ancak –St. Augustine'in üzerinde durduğu ve Kilisenin elden geldiğince engellemeye çalıştığı gibi– yanlışı doğruya tercih etme özgürlüğüydü; yani Tanrı'nın emirlerini *ihlal etmekti:* Tanrı'nın buyurduğu şekliyle dünyanın yolundan ayrılmaktı; ve âdetlerden görünür bir şekilde sapan her şey bir ihlal olarak görülüyordu. Öte yandan, doğru yolda olmak bir seçim meselesi değildi: Tersine, seçimden kaçınmak –âdet olmuş yaşam tarzını izlemek– anlamına geliyordu. Ancak bütün bunlar, geleneğin kontrolünün (sosyolojik deyişle, bireysel davranışa yönelik, dağınık olmakla birlikte, sıkı ve her yerde hazır ve nazır olan komünal gözetim ve yönetimin) giderek gevşemesiyle ve artan sayıda erkek ve kadının yaşamının yönlendirildiği, karşılıklı olarak özerk olan bağlamların artmasıyla birlikte; başka bir deyişle, bu erkeklerin ve kadınların, henüz verilmemiş ya da verilmiş ama eksik olarak verilmiş kimliklerle donatılmalarıyla –dolayısıyla bu kimlikleri "kurma" ve *bu süreçte seçimler yapma* ihtiyacıyla karşı karşıya olan– *bireyler* konumuna gelmeleriyle– birlikte değişti.

Hesaplanması, ölçülmesi ve değerlendirilmesi gereken, kişinin *seçmesi* gereken eylemlerdir, seçilebilecek olan ama seçilmeyen

öbür eylemler arasından *seçtiği* eylemlerdir. Değerlendirme, seçmenin, karar almanın vazgeçilmez bir parçasıdır: karar alan insanın hissettiği, yalnızca alışkanlıkla hareket edenlerin nadiren üzerinde düşündüğü bir ihtiyaçtır. Ancak değerlendirmeye başlayınca, "yararlı"nın mutlaka "iyi" olmadığı ya da "güzel"in "hakiki" olmak zorunda olmadığı açığa çıkar. Bir kez değerlendirme *ölçütleri* sorulmaya başlandığında, değerlendirmenin boyutları dallanmaya ve birbirinden giderek uzaklaşan yönlerde gelişmeye başlar. Bir zamanlar tek ve bölünmez olan "doğru yol", "ekonomik olarak makul", "estetik olarak hoş", "ahlâki olarak uygun" şeklinde bölünmeye başlar. Eylemler bir açıdan doğru, başka bir açıdan yanlış olabilirler. Hangi eylem, hangi ölçütlerle değerlendirilmelidir? Ve birden fazla ölçüt uygulanıyorsa, hangisine öncelik verilmelidir?

Modernliğin doğuşunun, mantıksal olarak birbiriyle uzlaşmaz iki açıklaması (modern deneyim tartışmamızın gündemini başka herhangi bir düşünürden daha fazla belirlemiş olan) Max Weber'de bulunabilir. Bir yandan, modernliğin, ev ile işin *ayrılmasıyla* başladığını öğreniyoruz; ilkesel olarak birbiriyle çelişen, (iş dünyası açısından doğru ve uygun olan) verimlilik ve kârlılık ölçütleriyle, (duygusal yükleri olan aile yaşamı için doğru ve uygun olan) ahlâki paylaşım ve özen standartlarının aynı bölgede karşılaşmaları ve böylece karar vermek isteyen kişiyi büyük bir müphemlik içinde bırakma tehlikesini bertaraf eden bir ayrımdır bu. Öte yandan, Weber'den, tam da dürüstlük en iyi politikadır, yaşam *bir bütün olarak* ahlâki anlam taşımaktadır, yaşamın hangi alanında olursa olsun ne yaptığınız *ahlâki olarak önemlidir* diye vurguladıkları ve daha doğrusu, yaşamı tamamen kucaklayan bir etik ürettikleri ve yaşamın herhangi bir yönünü gözden ırak tutmayı şiddetle reddettikleri için Protestan reformcuların, ister istemez modern yaşamın öncüleri olduklarını öğreniyoruz. Kuşkusuz, iki açıklama arasında mantıksal bir çelişki var. Ama yine de, mantığa rağmen, bu çelişki, zorunlu olarak açıklamalardan birinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Mesele tam da modern yaşamın, mantıktaki "ya o ya bu" ilkesine uymamasıdır. Açıklamalar arasındaki çelişki, modern toplumun, yılmadan ama boş yere kucaklanamaz olanı kucaklamaya, çeşitliliğin yerine tekbiçimliliği ve müphemliğin yerine tutarlı ve saydam düzeni koymaya çalışan ve bunu yapmaya ça-

lışırken, durdurulmaz bir şekilde, kurtulmayı başardığından daha fazla bölünme, çeşitlilik ve müphemlik üreten bir toplumun eşit güce sahip eğilimleri arasındaki gerçek çatışmayı doğru olarak yansıtmaktadır.

Modernliğin gelişiyle birlikte tanrısızlaştıkları ve "dinsel dogmalar"a inançlarını yitirdikleri için insanların giderek bireysel düşünmeye, kendileriyle ilgilenmeye ve kendilerini önemsemeye başladıklarından söz edildiğini sık sık işitiriz. Bu öyküye göre, modern bireylerin kendi kendileriyle meşgul olmaları sekülerleşmenin bir ürünüdür ve dinsel inancın yeniden canlandırılmasıyla ya da seküler olduğu halde, modern kuşkuculuğun saldırısına maruz kalarak yıpranmadan önce hemen hemen tam hâkimiyeti elinde bulunduran büyük dinlerinkine benzer kapsayıcılığa başarıyla sahip çıkacak bir düşünceyle onarılabilir. Aslında bağlantıları bunun tersi bir sırada görmek gerekir. Modern gelişmeler, erkekleri ve kadınları, hayatlarının parçalandığını, herbiri farklı bir bağlamda ve farklı edimbilgisine (progmatics) göre peşinde koşulması gereken, birbirine gevşek bir şekilde bağlı amaçlara ve işlevlere bölündüğünü gören bireyler durumuna ittiği içindir ki, birleştirici bir dünya görüşünü destekleyen "her şeyi kapsayıcı" bir düşüncenin amaçlarına iyi hizmet etmesi ve dolayısıyla hayallerini etkilemesi ihtimal dışı kalmıştır.

İşte bu nedenle, gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, ahlâkın, insan yaşamının "doğal bir özelliği" olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu hissettiler; bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik –yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlâki kurallar bütünü– oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar; yine bu nedenle, bu yöndeki en içten çabaları boşa çıktı (önceki çabaları ne kadar az başarılı olduysa, o kadar çok çaba gösterdikleri halde). Kilisenin, şimdi tükenmiş ya da etkisiz kalmış olan ahlâki gözetiminin bıraktığı boşluğun, dikkatle ve ustalıkla uyumlulaştırılmış bir dizi rasyonel kuralla doldurulabileceğine ve doldurulması gerektiğine; *inancın* artık yapmadığını *aklın* yapabileceğine; gözlerini dört açar ve tutkularını bastırırlarsa insanların karşılıklı ilişkilerini, inançla "körleştikleri", yabani ve evcilleştirilmemiş duygularının başıboş bırakıldığı dö-

nemlerde olduğu kadar, hatta belki de o dönemlerde olduğundan daha çok ve daha iyi (daha "uygar", barışçıl ve rasyonel bir şekilde) düzenleyebileceklerine içtenlikle inandılar. Bu inanca paralel olarak, artık Tanrı'nın emirlerinin ardına gizlenmeden "insan yapımı" kökenini yüksek sesle ve utanmadan ilan edecek ve buna rağmen (ya da daha doğrusu bu sayede) "tüm rasyonel insanlar"ın benimseyeceği ve boyun eğeceği ahlâki bir kod oluşturmak için durmaksızın çaba gösterildi. Öte yandan, "insanların birarada yaşamalarını rasyonel bir şekilde düzenleme" –bireylerin özgür iradelerini uygular ve seçimlerini yaparken, yanlış ve kötü olana karşı doğru ve uygun olanı muhtemelen seçecekleri şekilde kaleme alınan bir yasalar bütünü, bu şekilde idare edilen bir toplum– arayışından hiçbir zaman vazgeçilmedi.

Erkeklerin ve kadınların modern yaşam koşullarındaki varoluşsal durumları eskisine göre son derece farklı olduğu halde, eski varsayımın –özgür iradenin kendisini sadece yanlış seçimlerde ifade edeceği, özgürlüğün kontrol edilmediği takdirde her zaman ahlâksızlığın kıyısında dolaştığı ve bu nedenle iyinin düşmanı olduğu ya da olabileceği varsayımının– felsefecilerin kafasında ve yasa koyucuların uygulamalarında hüküm sürmeye devam ettiği söylenebilir. Özgür olduklarında (ki modern koşullarda özgür olmamak ellerinde değildir) bireylerin özgürlüklerini yanlış yönde kullanmalarının önlenmesi gerekeceği, modern etik düşüncesinin ve tavsiye ettiği pratiğin zımni, ama hemen hemen istisnasız varsayımıydı. Ve bu hiç de şaşırtıcı değil. "Toplumun işleyişi"nden sorumlu olanların, "genel refahın" muhafızlarının gözüyle "yukarıdan" bakıldığında, bireyin özgürlüğü kaçınılmaz olarak gözlemciyi endişelendirir; sonuçlarının tamamen öngörülemez olması nedeniyle, sürekli bir istikrarsızlık kaynağı –daha doğrusu, düzeni sağlamak ve güvenceye almak için engellenmesi gereken kaos unsuru– olması nedeniyle baştan kuşkuludur. Felsefecilerin ve yöneticilerin bakışı ise, "yukarıdan bir bakış" –görevi düzenin yasalarını yapmak ve kaosu önlemek olanların bakışı– olmak zorundadır. Bu bakışa göre, özgür bireylerin doğru olanı yapmalarını sağlamak için bir tür zorlama gerekliydi. Bireylerin münasebetsiz, potansiyel olarak kötü itkilerinin kontrol altında tutulması –içerden ya da dışardan: Rasyonel yetilerinin yardımıyla

içgüdülerini bastırıp "doğru yargıları"nı uygulayarak aktörlerin kendileri tarafından; ya da aktörleri, "yanlış yapmanın kârlı olmaması"nı sağlayarak çoğu bireyin yanlış yapmasını çoğunlukla önleyecek, rasyonel olarak tasarlanmış dışsal baskılara maruz bırakmak yoluyla– gerekliydi.

Aslında iki yol birbirine sıkı sıkıya bağlıydı. Bireyler rasyonel yetilerden yoksun olsalardı, dışsal uyarılara ve teşviklere gerektiği gibi tepki vermeyeceklerdi, ne kadar ustaca ve hünerli olursa olsun ödülleri ve cezaları manipüle etme çabaları boşa gidecekti. Bireysel yargı gücünü geliştirmek (bireylerin neyin kendi çıkarlarına olduğunu görmelerini ve gördüklerinde bu çıkarların peşinden gitmelerini sağlamak üzere eğitmek) ile ödülleri, bireysel çıkar arayışını yasa koyucuların yerleştirmek istedikleri düzene itaati teşvik edecek şekilde idare etmek, birbirinin koşulu ve tamamlayıcısı olarak görülmeliydi; ikisi ancak birarada anlamlı olurdu. Ama öte yandan, amaçları potansiyel olarak çatışıyordu. "Yukarıdan bakıldığında" bireysel yargı hiçbir zaman tamamen güvenilir olamazdı ve bunun tek nedeni bireysel olması ve bu nedenle köklerini düzenin muhafızlarının ve sözcülerinin otoritesinden farklı bir otoriteden almış olmasıydı. Ayrıca gerçek bir yargı özerkliğine sahip olan bireyler, bir müdahaleye sırf müdahale olduğu için hınç duyabilir ve direnebilirlerdi. Rasyonel bireylerin özerkliği ve rasyonel idarenin dışerkliği (heteronomy) birbirinden ayrılamazdı; ama barış içinde birarada var olmaları da mümkün değildi. İster istemez birbirlerine kenetlenmişlerdi, sonu ve gerçek bir kalıcı barış umudu olmaksızın çatışmak ve mücadele etmek zorundaydılar. Beraberliklerinin üretmeye hiç ara vermediği çatışma, bir uçta baskı olarak yaşanan kurallara isyan etme yönündeki anarşik eğilimin, diğer yanda ise "genel refah"ın koruyucularının akıllarını çelen totaliter görüşlerin tohumlarını atmaya devam etti.

Bu *aporetik* durum (apori: Özet olarak, üstesinden gelinemeyen bir çelişki, çözülemeyen bir çatışmayla sonuçlanan bir çelişki) modern toplumun kaderi olarak, itiraf edildiği gibi "insan yapımı" bir yapıntı olarak kalmak zorundaydı –ama kaderin onarılmaz olduğunu kabul *etmemek* modernliğin en büyük özelliğiydi. Aporinin, henüz çözülmemiş, ama ilkece çözülebilir olan bir çatışma olarak; geçici bir baş belası, mükemmelliğe giden yoldaki kalıntı

bir kusur, aklın hâkimiyetine giden yoldaki bir akılsızlık kalıntısı, aklın kısa bir süre sonra düzeltilecek geçici bir kusuru, bireysel çıkar ile genel çıkar arasındaki en uygun dengenin ne olduğu konusunda henüz tamamen giderilememiş bilgisizliğin bir işareti olarak küçümsenmesi, modernliğin tipik, belki de tanımlayıcı bir özelliğiydi. Biraz daha çaba, aklın yeni bir başarısı bir daha hiç yitirilmeyecek uyuma ulaşılmasına yetecekti. Modernlik derin bir yara aldığını biliyor, ama yaranın tedavi edilebilir olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle şifalı bir merhem aramaktan hiç vazgeçmedi. Bu inançtan ve bu çabalardan vazgeçmeyi reddettiği sürece ve reddettiği ölçüde "modernlik" olarak kaldığını söyleyebiliriz. Modernlik çatışma-*çözümüne* ve çözümlenebilir ve çözüm bekleyen çatışmalar dışında hiçbir çelişkiyi kabul etmemeye dairdir.

Modern etik düşünce, modern yasama pratiğiyle işbirliği içinde, *evrensellik* ve *temel* yazılı bayraklar altında böyle bir radikal çözüme ulaşmaya çalıştı.

Yasa koyucuların pratiğinde, *evrensellik*, egemenliklerinin uzandığı bölge üzerinde bir grup yasanın istisnasız hâkimiyeti anlamına geliyordu. Felsefeciler evrenselliği, etik kuralların, her insanı yalnızca insan olduğu için doğruluğunu tanımaya ve böylece zorunlu görmeye sevk eden özelliği olarak tanımlıyorlardı. İki evrensellik, gerçekten birleşmeksizin birbirine göz kırpıyor ve el ediyordu. Ama, hiçbir sözleşme hazırlanmadığı, imzalanmadığı ve devlet arşivlerine ya da üniversite kütüphanelerine yerleştirilmediği halde, sıkı ve verimli bir işbirliği içindeydiler. Yasa koyucuların zora dayalı tekbiçimlileştirme uygulamaları (ya da niyetleri), felsefecilerin evrensel insan doğası modellerini üzerine inşa edebilecekleri "epistemolojik zemini" sağlıyordu: Yasa koyucuların kültürel (ya da daha doğrusu idari) yapıntılarını "doğallaştırma" konusunda felsefecilerin gösterdikleri başarı ise, hukuksal olarak kurulan devlet-tebaa modelinin insan kaderinin cisimleşmesi ve somut örneği olarak sunulmasına yardımcı oluyordu.

Yasa koyucuların pratiğinde, *temeller*, kurallara itaati makul bir beklenti haline getiren, devletin zor kullanma gücü anlamına geliyordu: bu gücün desteğini aldığı sürece kuralın temeli sağlam oluyordu ve temel bu desteğin etkililiğiyle pekişiyordu. Felsefecilere

göre, kuralların temeli, o kurallara uyması beklenen kişiler şu ya da bu nedenle onlara uymanın yapılması doğru olan şey olduğuna inandıkları ya da buna ikna edildikleri takdirde sağlam olacaktı. "Temeli sağlam" kurallar, "Neden bu kurallara boyun eğmeliyim?" sorusuna ikna edici bir yanıt getiren kurallardır. Böyle bir temelin atılması zorunlu görülüyordu, çünkü dışerk kaynaklı yasal/etik taleplerle karşılaşan özerk bireylerin bu tür sorular –ve her şeyden önce "neden ahlâklı olmalıyım?" sorusunu– sormaları çok muhtemeldi. Ne olursa olsun, hem felsefeciler hem de yasa koyucular bireylerin bu tür sorular sormalarını bekliyorlardı, çünkü iyi kuralların yapıntısal olarak tasarlanmış kurallar olması gerektiği varsayımına, özgür bırakıldıklarında bireylerin bir dış etken olmaksızın iyi kuralları benimsemeye istekli olmaları gerekmediği öncülüne, bireylerin ahlâki davranabilmeleri için ilkin ahlâki davranışın kurallarını kabul etmiş olmaları gerektiği ve bunun içinse ilkin ahlâki davranışın ahlâka dayalı olmayan davranıştan daha kabul edilebilir olduğuna ve benimsemeleri istenen kuralların aslında ahlâki davranışın ne olduğunu tarif ettiğine ikna edilmeleri gerektiği ilkesine göre düşünüyor ya da hareket ediyorlardı. "Evrensellik"te olduğu gibi iki "temeller" versiyonu da, birbirine karışmadan işbirliği yapıyor ve birbirini tamamlıyordu. Kuralların haklılığını yaptıkları şeyin gösterdiğine ilişkin popüler inanç zor kullanma kurumlarının görevini kolaylaştıracak, bu arada yasal yaptırımların amansız baskısı, felsefi savın kuru damarlarına kan verecekti.

Genel olarak, direşken ve inatçı, "dayanıklı" kurallar ve "sarsılmaz" temeller arayışı, canlılığını, hümanist projenin uygulanabilirliğine ve nihai zaferine duyulan inanca borçluydu. Kalıcı çelişkilerin olmadığı bir toplum, mantığın yaptığı gibi yalnızca doğru çözümlere giden yola işaret eden bir toplum, yeterli zaman ve iyi niyet olduğu takdirde, önünde sonunda inşa edilebilir. Doğru tasarım ve nihai tez bulunabilir, bulunmalıdır ve bulunacaktır. Böyle bir inançla, alazlanan parmaklar çok fazla acımayacak, son darbeler olmayacak ve dünün ümitlerinin boşa çıkması, kâşifleri bugün daha da büyük bir çabaya sevk edecektir. "Kusursuz" olduğu ileri sürülen bir reçete yanlışlanabilir, tekzip edilebilir ve reddedilebilir, ama gerçekten kusursuz bir reçete, yeni arayışları ta-

mamen ortadan kaldıracak bir reçete (içlerinden biri bunu kesinlikle yapmalıdır) arayışı engellenemez. Başka bir deyişle, modernliğin ahlâki düşünce ve pratiğini, *müphem olmayan, aporetik olmayan etik bir kodun* olanaklılığına duyulan inanç harekete geçiriyordu. Böyle bir kod henüz bulunmamış olabilir. Ama bir sonraki köşede kesinlikle bizi beklemektedir. Ya da ondan sonraki köşede.

*Post*modern olan, böyle bir olasılığa *inanmamaktır;* "kronolojik" bir anlamda (modernliği yerinden edip onun yerini almak, ancak modernlik sona erdiği veya yok olmaya yüz tuttuğu anda ortaya çıkmak, kendisini ortaya koyduğunda modern görüşü imkânsız kılmak anlamında) "post" değildir; modernliğin uzun ve samimi çabalarının yanlış olduğunu, aldatıcı görüşlere dayandığını ve –er ya da geç– normal seyrini izleyeceğini (çıkarsama ya da sadece önsezi biçiminde) ima etme anlamında; başka bir deyişle, kendi imkânsızlığını, umutlarının beyhudeliğini ve çabalarının verimsizliğini modernliğin kendisinin göstereceği (henüz göstermediyse) ve kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde göstereceği anlamında. Kusursuz –evrensel ve sarsılmaz temellere sahip– etik kod hiçbir zaman bulunmayacaktır; parmaklarımızı çok sık yaktığımız için, bu keşif gezisine başladığımızda bilmediğimiz şeyi bugün biliyoruz: Aporetik olmayan, müphem olmayan bir ahlâk, evrensel olan ve "nesnel temellere dayanan" bir etik, pratik olarak imkânsızdır; hatta belki de bir *oxymoron*, terimlerdeki bir çelişkidir.

Bu çalışmanın konusunu modern özlemlerin bu postmodern eleştirisinin sonuçlarının araştırılması oluşturmaktadır.

Postmodern perspektiften bakıldığında görüldükleri haliyle, aşağıdakilerin ahlâki durumun işaretleri olduğunu ileri sürüyorum.

1. "İnsan özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmesine yardımcı olmak yeterlidir" ve "İnsan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir" şeklindeki, birbiriyle çelişen, buna karşılık sık sık aynı iman gücüyle dile getirilen iddiaların ikisi de yanlıştır. Aslında insanlar ahlâki olarak müphemdirler: Müphemlik yüz yüze insan ilişkilerinin "ilk sahnesinin" merkezinde yer alır. Bunu izleyen tüm toplumsal düzenlemeler –rasyonel bir şekilde ifade edilen ve düşünülen kuralların ve ödevlerin yanı sıra iktidara dayanan kurumlar da– bir yandan bu müp-

hemliği yapı malzemesi olarak kullanırken, diğer yandan onu müphem olma ilk günahından arındırmak için ellerinden geleni yaparlar. Bu son çaba ya etkisiz kalır ya da zararsız hale getirmek istediği kötülüğü daha da artırır. İnsan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlâk varoluşsal olarak imkânsızdır. Mantıksal olarak tutarlı olan hiçbir etik kod, ahlâkın esas itibarıyla müphem olan durumuna "uygun" düşemez. Öte yandan, rasyonellik ahlâki itkiyi hükümsüz kılamaz; en fazla onu susturabilir ve felç edebilir; böylelikle "iyi olanın yapılması" ihtimalini güçlendirmek bir yana, zayıflatır. Dolayısıyla ahlâki davranış garantilenemez; ne insan eylemi için daha iyi tasarlanmış bağlamlarla ne de insan eyleminin daha iyi biçimlendirilmiş güdüleriyle. Bu tür garantiler olmadan ve bu garantilerin hiçbir zaman verilmeyeceğinin, mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplumun da uygulanabilir bir proje olmadığının; tersini kanıtlama çabalarının insanlıktan çok zalimliğe ve kesinlikle daha az ahlâklılığa yol açtığının farkında olarak yaşamayı öğrenmek zorundayız.

2. Ahlâki fenomenler doğaları gereği "gayrı-rasyonel"dirler. Ancak amaç düşüncesinden ve kâr-zarar hesaplarından önce geldikleri zaman ahlâki oldukları için, araçlar-amaçlar şemasına uymazlar. Ahlâki özneye, bir gruba ya da bir davaya sağladıkları ya da sağlamaları beklenen fayda ya da hizmet ile de açıklanamazlar. *Kurallara bağlı* oldukları söylenebilecek bir şekilde düzenli, tekrara dayalı, monoton ve öngörülebilir değildirler. Esas olarak bu nedenle herhangi bir "etik kod" tarafından kapsanamazlar. Etik, Yasa gibi düşünülür. Yasa gibi, taraf olduğu durumlarda "uygun" ve "uygunsuz" eylemleri tanımlamaya çalışır. Pratikte ender olarak ulaştığı ideali, ayrıntılı ve müphem olmayan tanımlar üretmektir; bu tanımlar uygun olan ve uygun olmayan arasında seçim yapmak için kesin kurallar sunacak ve müphemliğe ve birden fazla yoruma yol açabilecek "gri bölgeler" bırakmayacaktır. Başka bir deyişle, etik, hayattaki her durumda, sayısız kötü seçenek karşısında bir seçeneğin iyi olduğuna hükmedilebilir ve edilmelidir varsayımıyla hareket eder; dolayısıyla, aktörler de olmaları gerektiği gibi rasyonel olduklarında eylem rasyonel olabilir. Ama bu varsayım ahlâkta neyin gerçekten ahlâki olduğu sorusunu atlıyor. Ahlâki fenomenleri kişisel özerklik alanından iktidara dayalı dışerk alanına

kaydırıyor. Sorumlulukla oluşturulan ahlâki benliğin yerine öğrenilebilir kurallar bilgisini koyuyor. Daha evvel Ötekine ve ahlâki vicdana karşı sorumluluğun bulunduğu, ahlâki tavrın alındığı yere, yasa koyuculara ve kanun bekçilerine karşı sorumluluğu yerleştiriyor.

3. Ahlâk ıslah olmaz bir şekilde *aporetiktir*. Müphem olmayan bir şekilde iyi olan pek az seçenek vardır (bunlar da görece, anlamsız ve varoluşsal önemi daha az olan şeylerdir). Ahlâki seçimlerin çoğu, çelişkili itkiler arasından yapılır. Ama daha önemlisi, sonuna kadar götürülürse hemen hemen her ahlâki itki ahlâki olmayan sonuçlara yol açar (daha tipik olarak, Ötekine yönelik özen itkisi, sonuna kadar götürülürse Ötekinin özerkliğinin ortadan kalkmasına, tahakküme ve baskıya yol açar); oysa ahlâki aktör sınırları genişletmek için içtenlikli bir çaba göstermezse hiçbir ahlâki itki uygulanamaz. Ahlâki benlik müphemlik ortamında hareket eder, hisseder, eyler ve belirsizlikle ölür. O halde müphemliğin bulunmadığı ahlâki durum, ahlâki bir benlik açısından muhtemelen vazgeçilmez olan ufkun ve uyarıcının ütopik bir varoluşudur yalnızca; etik pratiğin gerçekçi bir hedefi değil. Ahlâki eylemler nadiren tam bir tatmin sağlar; ahlâki kişiye yol gösteren sorumluluk her zaman yapılmış olanın ve yapılabilenin ötesindedir. Tersine yönelik tüm çabalara karşın, belirsizlik ahlâki benliğin durumuna her zaman eşlik edecektir. Aslında, ahlâki benlik, yapılması gereken her şeyin yapılıp yapılmadığının belirsizliğiyle tanınabilir.

4. Ahlâk *evrenselleştirilemez*. Bu cümlenin, ahlâkın ancak yerel (ve geçici) bir âdet olduğu; bir yer ve zamanda ahlâki olduğuna inanılan şeye başka bir yer ve zamanda kesinlikle kaş çatıldığı; dolayısıyla şimdiye kadar uygulanan her tür ahlâki davranışın zamana ve yere bağlı olduğu, yerel tarihin veya kabile tarihinin kaprislerinden ve kültürel icatlardan etkilendiği şeklindeki, sık sık dile getirilen ve görünüşte benzer olan önermeyle ifade edilen ahlâki göreciliği zorunlu olarak desteklemesi gerekmez; göreci olan bu önerme genellikle ahlâklar arasındaki tüm karşılaştırmalara ve her şeyden önce ahlâkın tamamen tesadüfi ve olumsal kaynaklarını araştıranların dışındaki tüm araştırmalara karşı çıkan bir buyrukla ilişkilidir. Bu açıkça göreci ve sonuçta nihilist olan ahlâk görüşüne karşı çıkıyorum ben. Bu kitapta dile getirilen "ahlâk ev-

renselleştirilemez" iddiası farklı bir anlam taşıyor: Modern çağda, *Gleichschaltung*'a,* tüm farklılıkları bastırmak ve en önemlisi ahlâki yargının tüm yabani –özerk, zaptolunmaz ve denetlenemez– kaynaklarını ortadan kaldırmak için gayretli bir çabaya girişme niyetinin pek de iyi gizlenmeyen bir ilânı olarak işlev gören ahlâki evrenselciliğin somut bir çeşidine karşı çıkıyor. Modern düşünce, ahlâki inançların ve kurumsal olarak, ortaya konulan eylemlerin bugünkü çeşitliliğini ve bireysel ahlâki tutumların geçmişte sahip oldukları ve inatla sürdürdükleri farklılıkları tanımakla birlikte, bunu iğrenç bir şey ve bir meydan okuma olarak gördü ve üstesinden gelmek için çok çaba harcadı. Ama bunu açık açık, kendi tercih ettiği etik kodu, farklı kodlara bağlı olan nüfuslara genişletmek ve zaten hâkimiyeti altında tuttuğu nüfusları daha iyi pençesine almak adına değil, gizlice, tüm yerel *çarpıtmaları* tahliye edecek ve yerlerini alacak, tüm insanlığı kucaklayacak tek bir etik adına yaptı. Bugün gördüğümüz gibi bu çabaların bürünebileceği tek biçim, ahlâki benliğin özerk sorumluluğunun yerine dışerksel, dışarıdan dayatılan etik kuralları koymaktır (ve bu ahlâki benliğin yetkisizleştirilmesinden, hatta yok edilmesinden başka bir anlama gelmez). Dolayısıyla bu çabaların bütünsel etkisi ahlâkın evrenselleştirilmesinden çok, ahlâki itkinin susturulması ve ahlâki kapasiteleri, ahlâksız amaçları da içerebilecek –ve içeren–, toplumsal olarak tasarlanmış hedeflere yöneltmek olmuştur.

5. "Rasyonel düzen" açısından ahlâk *irrasyoneldir* ve öyle kalacaktır. Tekbiçimliliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelen her toplumsal bütünlük için, ahlâki benliğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandaldır. Toplumun denetim masasından, düzenin içindeki kaos ve anarşi tohumu gibi; aklın (veya onun kendinden menkul sözcüleri ve temsilcilerinin), insan birlikteliğinin "mükemmel" düzenlenmesi olarak ilan edilen şeyi tasarlamak ve uygulamak için yapabileceklerinin dış sınırı gibi görünür. Bununla birlikte, ahlâki itkiler "gerçekten var olan" herhangi bir düzenlemenin idaresi için vazgeçilmez bir kaynaktırlar: Tüm toplumsal düzenlerin kalıba dökülmesini sağlayan toplumsallığın ve ötekilere bağlılığın hammaddesini sağlarlar. Bu nedenle, ortadan kaldırılmaları ya da yasadışı ilan edilmeleri değil,

* Eşgüdümleme; birbirinin benzeri ve eşiti kılma. (y.h.n.)

evcilleştirilmeleri, işe yarar hale getirilmeleri ve kullanılmaları gerekir. Toplumsal idarenin ahlâki benliğe yaptığı muamelede her zaman görülen müphemlik bundan kaynaklanır: Ahlâki benliğin, dizginleri tamamen bırakılmadan yeşertilmesi gerekir; sürekli olarak budanması ve gelişimi engellenmeden ve hayatiyeti kurutulmadan istenen biçimde tutulması gerekir. Ahlâkın toplumsal idaresi, ortadan kaldırmayı başardığından daha fazla müphemlik yaratmadan edemeyen karmaşık ve narin bir iştir.

6. Etik yasamadaki toplumsal çabaların muğlak etkisi göz önüne alındığında, ahlâki sorumluluğun –Ötekinin *yanında* olabilmek için Öteki *için* olmak– benliğin ilk gerçekliği olduğu, toplumun bir ürünü değil, bir başlangıç noktası olduğu varsayılmalıdır. İster bilgi, ister değerlendirme yapma, isterse acı çekme yoluyla olsun, Öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir ahlâki sorumluluk. Dolayısıyla hiçbir "temeli" yoktur; hiçbir nedeni, hiçbir belirleyici etkeni yoktur. Var olmamasını istemek veya sağlamak neden mümkün değilse, varlığının gerekli olduğunu ikna edici bir şekilde savunmak da aynı nedenle mümkün değildir. Bir temel olmadığında, ahlâka yönelik olarak "nasıl mümkün olabilir?" sorusu hiçbir anlam ifade etmez. Böyle bir soru ahlâkın kendisini gerekçelendirmesini ister; oysa ahlâkın sebebi yoktur; gerekçeleri ve sebepleri ifade etmek için kullanılan terimlerin ortaya çıktığı ve anlam taşıdığı, toplumsal olarak idare edilen bağlamın ortaya çıkışından önce gelir. Bu soru ahlâktan köken belgesini göstermesini ister; oysa ahlâki benlikten önce hiçbir benlik yoktur; ahlâk nihai, belirlenmemiş mevcudiyettir; aslında, eğer varsa *ex nihilo** yaratım edimidir. Son olarak bu soru zımnen ahlâki sorumluluğun akla karşı bir gizem olduğunu; özel ve güçlü bir dava yoksa benliklerin "normal olarak" ahlâki olmayacaklarını; ahlâki olmak için benliklerin öncelikle oluşturucu öğelerinin bazılarını bırakmak veya azaltmak zorunda olduklarını varsayar (ahlâki eylemin tipik olmayan bir şekilde özverili olması temelinde, en yaygın öncül, vazgeçilen öğenin özçıkar olmasıdır; burada kendi için değil Öteki için olmanın "doğaya aykırı" olduğu ve varlığın iki kipinin birbirine zıt olduğu varsayılır). Oysa ahlâki sorumluluk tam da kendini kurma eylemidir. Bir vazgeçme varsa, ahlâki benlikten toplumsal benliğe,

* Hiçlikten, boşluktan. (y.h.n.)

için olmaktan "sadece" yanında olmaya giden yolda ortaya çıkar. Tersini apaçık doğruymuş gibi göstermek, yüzyıllar süren iktidar destekli yasal talim ve felsefi telkin gerektirdi.

7. O halde yaygın kanaatlere ve bazı postmodernist yazarların aceleci "her şey uyar" şeklindeki zafer çığlıklarına karşın, ahlâki fenomenlere ilişkin postmodern perspektif ahlâkın *göreciliğini ortaya çıkarmıyor*. Etik kodların gözle görünür bir şekilde azaltılamaz çeşitliliği karşısında bu konuda yapabileceğimiz hiçbir şey yok gibisinden bir silahsızlanmayı da talep edemez veya dolaylı olarak tavsiye edemez. Söz konusu olan tersidir. Modern toplumlar evrensel etiği geliştirme maskesi altında ahlâki dargörüşlülüğü uygular. İktidara dayalı herhangi bir etik kod ile ahlâki benliğin son derece karmaşık durumu arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyarak ve toplumun ahlâkın esas yaratıcısı ve tek güvenilir bekçisi olma iddiasının sahteliğini gözler önüne sererek, postmodern perspektif, etik kodların ve önerdikleri ya da destekledikleri ahlâki uygulamaların göreciliğinin, bunların dargörüşlü olarak aşağıladıkları kodlanmamış ahlâki durumun ve ahlâki davranışın değil, evrensellik iddasında bulunan *etik kodların politik olarak* desteklenen dargörüşlülüğünün sonucu olduğunu gösterir. Görecilikle başı dertte olan etik kodlardır; bu dert etik otoriteyi gasp eden kurumsal güçlerin kabile dargörüşlülüğünün bir yansımasından ya da tortusundan başka bir şey değildir. Politik olsun kültürel olsun, belirli bir kurumsal iktidarın çerçevesini ve erimini genişletme yoluyla çeşitliliğin üstesinden gelmek (ahlâki göreciliğe karşı savaşan modern savaşçıların hep bir ağızdan talep ettikleri gibi), daha eksiksiz bir şekilde ahlâkın yerini etiğin, ahlâki benliğin yerini bir kodun, özerkliğin yerini dışerkliğin almasına yol açabilir ancak. Postmodern perspektif iktidar destekli evrenselliğin gelmesinin yakın olduğuna dair kehanetleri bir tarafa atarak, benzer bir şekilde yönlendirilen "evrenselleştirme" ihtiyacı bir yana, ahlâki kapasitenin toplumsal idaresinin tüm farklılaştırıcı etkilerini önceleyen ortak ahlâki duruma varana kadar mitlerin kalın örtüsünü delmeyi başarmıştır. İnsanlık çapında ahlâki birlik düşünülebilse bile, politik güçler alanını etik iddialarla globalleş-tirmenin nihai ürünü olarak değil, ulus devletlerin, devlet arayışı içindeki ulusların, geleneksel toplulukların ve gelenek arayışı içindeki toplulukların, kabilelerin

ve yeni kabilelerin ve onların atadıkları ve kendinden menkul sözcülerinin ve peygamberlerinin "benden sonra tufan" iddialarının yapısökümünün ütopik ufku olarak; özerk ahlâki benliğin uzak (ve dolayısıyla ütopik) kurtuluş ümidi ve ahlâki sorumluluğunun kanıtlanması olarak; ahlâki benliğin, kaçma isteği duymadan, bu sorumluluğun içinde kalıba döküldüğü ve zaten onun kaderi olan, hâlâ yeniden kaderine atılmayı bekleyen içkin ve değiştirilemez müphemliği cesaretle karşılama ihtimali olarak düşünülebilir.

Bu temalar kitap boyunca, her bölümde farklı bir açıdan ele alınacak ve araştırılacaktır. Okuru uyarmak gerek: Bu araştırmanın sonunda hiçbir etik kod ortaya çıkmayacak; kitabın içinde bulunabilecek şeylerin ışığında hiçbir etik kod düşünülemez. Ahlâki benliğin durumuna ilişkin olarak postmodern bakış açısının sağladığı türden anlayışın ahlâki yaşamı *daha kolay* kılma ihtimali yok. En çok biraz daha *ahlâki* kılması beklenebilir.

Dilin katı talepleri ile yazarın ıslah olmaz kendine has düşüncesinin kural tanımazlığına gösterilen saygı arasındaki ince dengeyi kurmayı bilen olağanüstü bir editör olan David Roberts'ın mükemmel becerilerinden ve mesleğine adanmışlığından dördüncü kez yararlanmak benim için büyük bir ayrıcalık oldu.

I
Ahlâki sorumluluklar, etik kurallar

Doğal dünya kader ve şansla, teknik dünya rasyonellik ve entropiyle yönetiliyorsa, toplumsal dünya ancak korku ve titremeler içindeki bir varoluş olarak nitelenebilir.

Daniel Bell

Bazı şeylere ne kadar çok ihtiyaç duyulursa, o şeylerin bulunması o kadar zor olur. Bu, genel olarak *uyulmasını* umut edebileceğimiz türden, genel *kabul gören* etik kurallar için kesinlikle doğru: Bu kurallar, birbirimizin karşısında kendimizi güvenlikte hissedebilmemiz, birbirimize yardım edebilmemiz, huzur içinde işbirliği yapabilmemiz ve birbirimizin varlığından korku ve kuşkuyla lekelenmemiş bir keyif alabilmemiz için, *birbirimize* karşı tavrımıza –bizim ötekilere karşı tavırlarımıza, *aynı zamanda da* ötekilerin bize karşı tavırlarına– kılavuzluk edebilir.

Bu tür kurallara fena halde ihtiyaç duyduğumuzu her an hissediyoruz. Günlük işlerimizi yaparken, tüm el değmemişliği için-

de, güç kullanılarak düzeltilmemiş ve değiştirilmemiş vahşi doğayla nadiren karşılaşıyoruz (yani çoğumuz); teknik mamulleri çoğunlukla, üzerinde basit kullanma talimatları olan, sıkı sıkı kapatılmış siyah kutular içinde görebiliyoruz ancak; buna karşılık, yaşamları ve eylemleri bizim yaptıklarımıza bağlı olan ve bizim yaptıklarımızı, yapabildiklerimizi ve yapmamız gerekenleri etkileyen, gördüğümüz ya da düşündüğümüz, tanıdığımız ve tanımadığımız, bitmez tükenmez gibi görünen bir yığın başka insanla birlikte yaşıyor ve hareket ediyoruz –ve bütün bunlar anlayamadığımız ve kestiremediğimiz yollarla gerçekleşiyor.[1] Böyle bir hayatta, "doğa yasaları"nın bilgisinden veya teknik becerilerden daha sık ve daha yoğun bir şekilde ahlâki bilgi ve becerilere ihtiyaç duyuyoruz. Ama bu bilgi ve becerileri nereden edineceğimizi bilmiyoruz; bu bilgi ve beceriler bize sunulduğu zaman da (eğer sunulursa), onlara tamamen güvenip güvenemeyeceğimizden pek emin olamıyoruz. Bugünkü ahlâki durumumuzun en derin çözümlemecilerinden biri olan Hans Jonas'ın gözlemlediği gibi, "kullanımında bu kadar az kılavuz olan bu kadar çok güç hiçbir zaman yoktu... Bilgeliğe, ona en az inandığımız zaman ihtiyaç duyuyoruz".[2]

Son yıllarda "postmodernliğin etik krizi" olarak tanımlanan, esas olarak bu talep ve arz farkıdır. Birçok kişi bu krizin çok gerilere uzandığını ve modern çağın etik krizi olarak adlandırılmasının daha doğru olduğunu söyleyecektir. Adı ne olursa olsun, bu krizin pratik ve teorik boyutları var.

---

1. Daniel Bell'in sözleriyle, dünyamızda (Bell bu dünyayı 'postendüstriyel' olarak betimlemeyi tercih eder) insanlar giderek daha çok doğanın dışında ve giderek daha az makinelerle ve şeylerle birlikte yaşıyorlar; yalnızca birbirleriyle birlikte yaşıyorlar ve birbirleriyle karşılaşıyorlar... İnsanlık tarihinin büyük kısmı için gerçeklik doğaydı... Son 150 yıl boyunca gerçeklik, insanlar tarafından yapılan ama şeyleşmiş bir dünyada, insanın dışında bağımsız bir varlığa dönüşen teknik, aletler ve şeyler haline geldi... Şimdi gerçeklik, salt toplumsal dünya haline geliyor ("Culture and Religion in a Postindustrial Age", *Ethics in an Age of Pervasive Technology* içinde, der. Melvin Kranzberg (Boulder: Westview Press, 1980), ss. 36-7). "Gerçeklik" düşüncesinin, yaşam deneyiminin en anlaşılmaz, en inatçı ve başa çıkılması en güç yönü anlamına geldiğini kabul edersek, Bell'in aceleci genellemelerinin, ilk bakışta göründüğü kadar abartılı olmadığı ortaya çıkacaktır. Zaman içinde değişen, bu anlaşılmazlığın odağıdır.
2. Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974), ss. 176, 178.

Krizin pratik boyutlarından biri sırf güçlerimizin büyüklüğünden kaynaklanır. Bizim yaptıklarımız ve diğer insanların yaptıkları, ne doğrudan görebildiğimiz ne de tam olarak önceden düşünebildiğimiz derin, uzun erimli ve kalıcı sonuçlara yol açabilir. Eylemler ile sonuçları arasında, içkin, alelade algılama yetimizi kullanarak anlayamadığımız muazzam bir *mesafe* var –hem zamanda hem de uzamda– ve bu yüzden eylemlerimizin niteliğini tüm etkilerinin eksiksiz bir envanterini çıkararak ölçmemiz çok zor.[3] Bizim ve ötekilerin yaptıklarının, beslenen iyi niyetleri boğabilen ve ne bizim ne de başka birinin istediği veya düşündüğü felaketleri ve acıları getirebilecek "yan etkileri", "beklenmedik sonuçları" vardır. Bu sonuçlar yüz yüze gelebilecek kadar uzun yolculuklar yapmadığımız veya birlikte uzun süre yaşamadığımız insanları etkileyebilir. Onlara istemeden, tasarlayarak değil bilmeden, kimse özellikle kötülük istemeden, kötü niyetle hareket etmeden ve başka açılardan ahlâki olarak ayıplanmayı hak etmeden zarar verebiliriz (veya onlar bize zarar verebilir). Eylemlerimizin sonuçlarının çapının yanında, sahip olabileceğimiz ahlâki imgelem küçük ka-

3. Anthony Giddens modernliği bir "risk kültürü" olarak niteleme noktasına varıyor: Risk kavramı hem profesyonel olmayan aktörlerin hem de teknik uzmanların ahlâki dünyayı düzenleme biçimi için temel hale geliyor... Geç modern dünya... dünyanın sonudur, kaçınılmaz bir şekilde felakete yöneldiği için değil, önceki kuşakların karşılaşmak zorunda olmadıkları riskleri getirdiği için [*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), ss. 3-4]. Ama Ulrich Beck, "kör eylemin" (son derece karmaşık olan çağdaş toplumlarda eylemler âdeta *kurumsal olarak* gözü bağlıdır) doğurmak zorunda olduğu risklere ve tehlikelere ilişkin öncü çalışmasında, "sağlığı bozanın veya doğayı mahvedenin ne olduğu kişinin kendi duyguları veya gözleriyle tanınamaz", diyordu. Etkiler "insanın dolaysız algılama gücünden bütünüyle kaçar. Odak noktası giderek kurbanların ne görebildiği ne de algılayabildiği tehlikeler üzerindedir; tehlikeler bazı durumlarda etkilenenlerin yaşam süreleri içinde değil, çocuklarının yaşam süreleri içinde etkilerini gösterirler" [*Risk Society: Towards a New Modernity*, İng. çev. Mark Ritter (Londra: Sage, 1992), s. 27]. Bu tehlikeler hareketten önceki hesaplamanın bir parçası değildir ve olamaz; eylemin nedenleri ve niyetlerinde yer almazlar. İnsan eylemlerinin zararlı etkileri *kasıtsızdır*. Bu nedenle ahlâki bir kişinin bunlardan nasıl kaçınabileceği açık değildir. Nasıl olup da *nedenli* eylemlere ayrılmış olan *ex post facto* [sonradan yapılmış olup öncekileri de kapsayan, ç.n.] bir ahlâki değerlendirmenin konusu olabilecekleri bile açık değildir.

labilir. Geçmişten miras aldığımız ve itaat etmeyi öğrendiğimiz az sayıda, ama test edilmiş ve güvenilir etik kuralı da etkisizleştirirler. Bu kuralların hepsi gözümüzün gördüğü, elimizin erdiği insanlara nasıl yaklaşmamız gerektiğini ve bu insanlar üzerindeki görünür ve tahmin edilebilir etkilerine bağlı olarak hangi eylemlerin iyi (ve dolayısıyla yapılması gereken) ve hangilerinin kötü (ve dolayısıyla kaçınılması gereken) eylemler olduğunu söylerler. Bu kurallara titizlikle uysak bile, çevremizdeki herkes de bu kurallara uysa bile, felaket getirici sonuçlarda kaçınılacağından emin olamayız. Etik araçlarımız –ahlâki davranış kodu, kararlaştırmadan uyduğumuz kuralların toplamı– bugünkü etkilerimizin ölçüsüne göre yapılmamıştır.

Bir diğer pratik boyut, zamanımızın ünlü (ve gurur duyulan) titiz iş, uzmanlık ve işlev bölümü nedeniyle hemen hemen her girişimin, her biri işin sadece küçük bir parçasını yapan birçok kişiyi içermesinden kaynaklanmaktadır; işin içine karışan insan sayısı o kadar büyüktür ki, kimse nihai sonucun yaratıcılığını (ya da sorumluluğunu) "üstlendiğini" akla yatkın ve ikna edici bir şekilde ileri süremez (ya da bununla suçlanamaz). Günahkârların olmadığı günah, canilerin olmadığı cinayet, suçluların olmadığı suç! Sonucun sorumluluğu, tabir caizse, hiçbir yerde doğal limanını bulamadan *yüzer*. Daha doğrusu suç o kadar incelmiş bir şekilde yayılır ki, "kısmi aktörlerin" herhangi birinin en gayretli ve içten özinceleme ya da pişmanlığı nihai durumda pek az şeyi değiştirecektir –değiştirebilirse tabii. Birçoğumuz için, çok doğal olarak, bu beyhudelik, "insan çabalarının nafileliği" inancını besler ve bu nedenle özinceleme ve hesaplaşma çabasına hiç girmemenin yeterli bir nedeni olarak görünür.

Dahası, hayat boyu icra ettiğimiz işler, her biri farklı bir yerde, farklı insanlar arasında, farklı zamanlarda yapılan birçok küçük işe bölünmüştür. Bu ortamların her birindeki mevcudiyetimiz, işlerin kendileri gibi parçalıdır. Her ortamda yalnızca bir "rolle", oynadığımız birçok rolden biriyle ortaya çıkarız. Bu rollerin hiçbiri "benliklerimizin bütünü"nü ele geçirmiş gibi görünmez; hiçbirinin "bütün" ve "biricik" bireyler olarak "gerçekten olduğumuz şeyle" özdeş olduğu varsayılamaz. Bireyler olarak yerimiz doldurulamaz, ama rollerimizden herhangi birinin oyuncusu olarak yerimiz dol-

durulabilir. Her role, tam olarak hangi işin nasıl ve ne zaman yapılacağını gösteren bir özet iliştirilmiştir. Özeti bilen ve işin gerektirdiği becerilere vâkıf olan herkes işi yapabilir. Dolayısıyla, ben (yani bu tikel oyuncu) çekilirsem çok fazla bir şey değişmeyecektir: Benim bıraktığım boşluğu hemen başka biri dolduracaktır. "Biri bunu nasıl olsa yapacak" –bizden istenen işin ahlâki olarak kuşkulu ya da nahoş olduğunu anladığımızda kendimizi böyle avuturuz ve haksız da olmayız... Yine sorumluluk "yüzmekte"dir. Daha doğrusu *role* aittir, o rolü oynayan *kişiye* değil –böyle söylememiz gerektiği hatırlatılır bize. Ve rol kişinin kendisi değildir –sadece iş sırasında giydiğimiz ve günlük çalışmamız bittiğinde çıkardığımız iş giysileridir. Formalar, giyenleri esrarengiz bir şekilde aynı gösterir. Formalarda da, onları giyenlerin yaptıkları işte de "kişisel hiçbir şey" yoktur.

Ama insan her zaman böyle hissetmez; rol oynanırken oluşan işe ait tüm lekeler yalnızca iş giysilerinin üstünde kalmaz. Zaman zaman çamurun vücudumuza da bulaştığı ya da formaların bizi rahatsız edecek kadar üstümüze yapıştığı şeklinde tatsız bir duygu hissederiz; formaların çıkarılıp dolapta bırakılması kolay olmayabilir. Bu acı verici bir endişedir, ama mesele bu kadar basit değildir.

Bize olabileceği ve olması gerektiği söylendiği gibi, rollerimiz ile "gerçek benliklerimizi" birbirinden ayrı tutmak için, dolapları sıkı sıkı kapalı tutmayı başarsak da, endişe yok olmaz: Yalnızca birinin yerini bir diğeri alır. O zaman davranış kodu ve bir rolün oynanmasına ilişkin seçimlerin kuralları, "gerçek benliği" ele geçirecek kadar genişletilmiş olmaz. Gerçek benlik özgürdür; bu özgürlük sevincin, ama aynı zamanda hiç de küçük olmayan acının bir nedenidir. Burada, salt "rol yapmaktan" uzak olarak, gerçekten "kendimizizdir", bu nedenle biz ve yalnızca biz eylemlerimizden sorumluyuz. [1]Seçimlerimizi, sadece peşinde koşmaya değerli bulduğumuz şeylere göre özgürce yapabiliriz.[3] Ama çok geçmeden anladığımız gibi, bu, hayatı kolaylaştırmaz. Kurallara bel bağlamak bir alışkanlık halini almıştır, formalar olmayınca kendimizi çıplak ve çaresiz hissederiz. Ötekilerin tüm çalışmalarımızın sorumluluğunu aldıkları (ya da aldıkları konusunda bizi temin ettikleri) "dışarıdaki" dünyadan geri dönünce, aşina olmadığımız so-

rumluluğu taşımak, alışkın olmadığımız için kolay değildir. Genellikle ağzımızda acı bir tat bırakır ve tereddütlerimizi artırır. Bize sorumluluk verilmediği zaman sorumluluğu fena halde özleriz, ama geri aldığımızda tek başına taşınamayacak kadar ağır bir yük gibi görünür gözümüze. Ve daha önce bizi kızdıran şeyi özlemeye başlarız: Bizden daha güçlü olan, güvenebileceğimiz ya da itaat etmek zorunda olduğumuz, seçimlerimizin uygunluğunu teyit eden ve böylelikle "aşırı" sorumluluğumuzun bir kısmını paylaşan bir otorite. O olmayınca kendimizi yalnız, terk edilmiş, çaresiz hissederiz. Ve o zaman "yalnızlık ve güçsüzlükten kurtulma çabası içinde, yeni otorite biçimlerine itaat etme ya da kabul edilmiş otorite örüntülerine zorla uyma yoluyla bireysel benliğimizden kurtulmaya gönüllü oluruz".[4]

Ne yapılması gerektiğine ilişkin seçimin bize ve göründüğü kadarıyla yalnızca bize ait olduğu birçok durumda, sağlam ve güvenilir kuralları, onları izlediğimizde haklı olduğumuzdan emin olabileceğimiz konusunda bizi temin eden kuralları boş yere ararız. Bu kuralların arkasına sığınmayı nasıl isteriz (bu kurallara teslim olmaya *zorlandığımızda* kendimizi hiç de rahat hissetmeyeceğimizi çok iyi bildiğimiz halde). Gelgelelim, rahat etmemizi engelleyecek kadar çok kural var gibi görünmektedir: Farklı seslerle konuşurlar, birinin değer verdiği şeyi diğeri mahkûm eder. Birbirleriyle çarpışırlar ve çelişirler, her biri diğerlerinin yadsıdığı otoriteye sahip çıkar. Kurallara ne kadar titiz bir şekilde uyarsak uyalım, bunun bizi sorumluluktan kurtarmadığı er veya geç ortaya çıkar. Çünkü çelişkili kurallardan hangisine uyulacağı ve hangilerinin göz ardı edileceğine dair kararı her birimizin tek başımıza alması gerekir. Uyulacak ya da ihlal edilecek tek bir kurallar dizisi olmadığı için, seçim, kurallara uymak ve onları ihlal etmek arasında değildir. Seçim daha çok farklı kurallarla ve onları vaaz eden farklı otoriteler arasındadır. Bu nedenle, kişi tedirgin edici sorumluluk yükünden yakasını kurtarmayı ne kadar çok isterse istesin gerçek bir "konformist" olamaz. Her itaat edimi zorunlu olarak bir itaatsizlik edimidir; tüm diğer otoriteleri reddedecek ve tekel kuracak kadar güçlü ya da cesur bir otorite olmayınca, hangi otoriteye itaatsizliğin "ehvenişer" olduğu açık değildir.

4. Erich Fromm, *The Fear of Freedom* (Londra: Routledge. 1960). s. 116.

Kuralların *çoğulluğu* (ki biz çoğulluk çağında yaşıyoruz), ahlâki seçimlerin (ve bu seçimlerin dümen suyunda bırakılan ahlâki vicdanın) içkin ve onarılamaz bir şekilde *müphem* görünmesine neden olur. İçinde bulunduğumuz çağ, *ahlâki müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği* bir çağdır. Bu çağ bize daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar, ama öte yandan bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna sokar. Seçimlerimize ilişkin olarak bizi sürekli tedirgin eden sorumluluğun bir kısmının omuzlarımızdan kaldırılabilmesi için, güvenebileceğimiz ve bel bağlayacağımız bir yol göstericiliği özleriz. Ama güvenebileceğimiz otoritelerin hepsine karşı itirazlar vardır ve hiçbiri aradığımız garantiyi verecek kadar güçlü görünmez. Sonunda, hiçbir otoriteye güvenmeyiz, en azından hiçbirine tamamen ve uzun süre güvenmeyiz: Her yanılmazlık iddiasına kuşkuyla yaklaşmadan edemeyiz. Yerinde bir deyişle "postmodern ahlâki kriz" olarak adlandırılan krizin en ağır ve en belirgin pratik yönü budur.

B. ETİK AÇMAZ

Ahlâki pratiğin müphemlikleri ile etiğin, ahlâk kuramının açmazları arasında ahenkli bir tını var: *Ahlâki* kriz *etik* bir krize yansır. Etik –*tek* ahlâk kuralı, her ahlâklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu– insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlâki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönem boyunca ahlâk felsefecilerinin çabaları, çoğulluğun azaltılması ve ahlâki müphemliğin def edilmesi hedefine yönelikti. Modernlik koşulları altında yaşayan çoğu erkek ve kadın gibi, modern etik, modern ahlâkın gündelik yaşam pratiğinde kalıba döküldüğü tatsız durumdan bir çıkış yolu aramıştır.[5]

Başlangıçta çoğulculuğun gelişi (gelenek kalıbının kırılması,

---

5. Tüm insan davranışlarının, birden fazla yoruma açık olmayan, kesin, değişmez, istisna kabul etmez kurallarla kapsanabileceğine ilişkin umutlar kırıldı ve son etik yazılarında terk edildi. Bunun yerini amaçlar ve araçların tuhaf bir tersine çevrilmesi aldı. Bu yüzyılın etik felsefecileri, yaşamdaki tüm durumlarda yol gösterebilecek kapsayıcı ahlâki eylem kodunu (ya da evrensel ilkeyi) aramak yerine, giderek kesin bir şekilde önerilebilecek davranışları ve seçimleri

bölgesel ve yerel topluluğun sıkı ve titiz denetiminin kalkması, dini etik tekelin pençesinin gevşemesi) düşünen, tartışan ve yazan azınlık tarafından sevinçle karşılandı. Başlangıçta çoğulculuğun *özgürleştirici* etkisi vurgulanıyordu: İnsanlar artık doğum tesadüfüne bağlı olarak değişmez kalıplara dökülmeyecekler, tesadüfen ait oldukları insanlığın küçük bır kısmının baskısı altında olmayacaklardı. Yeni özgürlük duygusu sarhoş ediciydi; zafer çığlıklarıyla kutlandı ve vecd ile yaşandı. Giovanni Pico della Mirandola, "insanın istediğini olabilmek için hava kadar özgür olduğu" çıkarsamasından felsefecilerin aldıkları keyfi çok güzel ifade ediyordu.[6] Rönesans düşünürlerinin en büyüleyici ve hayranlık verici buldukları görüntü Proteus'un görüntüsüydü. Ovid, Proteus'dan şöyle söz ediyordu (*Metamorphoses* vii 7):

> İnsanlar onu genç bir adam gibi, sonra bir aslan gibi görüyorlardı; bazen kızgın bir yabani domuz gibi, bazen dokunmaya çekindikleri bir yılan gibi ortaya çıkıyordu; ya da boynuzları onu bir boğaya dönüştürüyordu. Sık sık bir taş ya da bir ağaç gibi görülebiliyordu...

---

temel alma eğilimi gösteriyorlar. Bu yaklaşım etik soruşturmanın odak noktasına marjinal ve rahatlatıcı bir şekilde önemsiz durumları oturtarak, yaşamın geniş ve çok önemli alanlarını etik kaygının dışında bırakıyor. Yirminci yüzyıl Britanya etik felsefecilerinin güya en orijinali ve en etkilisi olan, ahlâki davranışın temellerini saptama yönündeki başarısız çabalardan umudunu kesip, "bana 'iyi nedir' diye sorulacak olursa, yanıtım şu olur: İyi iyidir, işte bu kadar, iyiyi görünce anlarız ve bu nedenle iyi 'açıklama' gerektirmez" (aslında onu başka bir şeyle açıklamak, Moore'un deyişiyle doğalcı bir yanlışa yol açar) demeye başlayan G.E. Moore böylelikle araştırmasının sonunda, açık ve kuşkusuz bir şekilde iyi olanı, "kişisel sevgi ve Sanatta ve Doğada güzel olanın değerlendirilmesi" diye ifade edebiliyordu [*Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903), ss. 10, 188]. G.E. Moore'un "sezgici" okuldan sözde taraftarlarına ilişkin olarak, Mary Warnock'un iğneli yorumunu aktarmak sanırım iyi olur; Bize diyorlar ki, "matematiğin doğrusunu bildiğimiz gibi, hatta belki de daha da iyi bir şekilde etiğin doğrularını biliyoruz, ama bildiğimiz şey birdenbire çok sıkıcı görünüyor...Örnekler giderek önemsiz ve saçma hale geliyor. Bayılan bir adamın kendine gelmesini sağlamak için bağırmalı mı bağırmamalı mı, arabamızla ana yola yaklaşırken yavaşlamalı mıyız yavaşlamamalı mıyız, ödünç aldığımız kitabı iade etmeli miyiz etmemeli miyiz, gibi konularda insanın kendisini sıkıntıda hissettiğini düşünmek güç" (*Ethics since 1900* (Oxford University Press, 1979), ss. 43-4. Genelleştirme eğilimine sahip son etik felsefesinin ürünlerinin baştan sona okunması, Warnock'un hükmünün ele aldığı konunun çok ötesine uzandığını gösterir.

6. "Oration: On the Dignity of Man" (1572 içinde; Stevie Davies'ten aktarılmıştır, *Renaissance View of Man* (Manchester University Press, 1978), ss. 62-63.

"Bu dönemde bukalemunun gizemli anında adaptasyon yeteneği nedeniyle bukalemuna benzer insan imgesi yavanlık düzeyine varana kadar vurgulandı", diyor Stevie Davies, modern çağın şafağı olan Rönesansın felsefi folklorunu özetlerken.[7] Erasmus, döneminin üst sınıflarını çocuk eğitme sanatı konusunda bilgilendirirken, insanların oldukları gibi doğmadıklarını, sonradan biçimlendirildiklerini söylüyordu. Birdenbire, –daha dün tiranlığından yakınılan ya da aynı nedenle istemeye istemeye teslim olunan– kader, ne yaptığını bilen insanın ellerinde, becerikli bir heykeltıraşın ellerindeki kil gibi yoğrulabilir görünmeye başladı. "İnsanlar isterlerse her şeyi yapabilirler", diyordu Leon Battista Alberti, keyifle; Pico della Mirandola "Ne istersek olabiliriz" diyordu. John Carrol'ın, Rönesans hümanistlerinin geride bıraktıkları mirasların tarihsel çıkış ve inişlerine ilişkin son çalışmasında ortaya koyduğu gibi, Rönesans "hümanistleri", "Tanrı'nın yerine insanı koymaya, insanı evrenin merkezine yerleştirmeye, onu tanrılaştırmaya çalıştılar".[8] Dünyada tamamen insani olan bir düzeni, tamamen insan yetenekleri ve kaynaklarının yardımıyla kurulacak bir düzeni bulmaktan daha azıyla yetinmiyorlardı.

Ama bütün insanlara bahşedilenler eşit değildi. Rönesansın militan hümanistleri seçilmiş azınlığın özgürlüğünü kutsadılar. Marsilio Ficino'nun ruha dair yazdıkları –(sadece zaman içinde yer alan vücudun tersine) kısmen ebediyette, kısmen zamanda asılı– insan toplumunun bir metaforu gibi görünüyordu: Toplum ölümsüz ve ölümlü, ebedi ve geçici, ulvi ve aşağı, tinsel ve maddi, yaratıcı ve yaratılmış, ifa etme ve katlanma –eyleyen ve hareketsiz olan– arasında bölünmüştü. Bir yanda olağanüstü insan yeteneklerini öz yaratım ve özyasama özgürlüğünün hizmetine verebilenler vardı. Diğer yanda ise, John Milton'ın kitleleri tanımladığı sözcüklerle, "kölelik için doğmuş saf ve bahtsız sürü" vardı. Rönesans, özgürleşme çağı, aynı zamanda büyük bölünme çağıydı.

Seçkinler kendilerini benliklerinin "hayvani" olan ya da yeterince insani olmayan, cahil, bağımlı, "öteki yanı"ndan kurtardılar –ve bunu hemen *le menu peuple*'e,* kendi kendisini özgürleştiren

---

7. Davies, *Renaissance View of Man*, s. 77.

8 Cf. John Carroll, *Humanism: The Rebirth and Wreck of Western Culture* (London: Fontana, 1993), Önsöz.

* Kaba saba, önemsiz yığın. (y.h.n.)

seçkinlerin gözünde insandaki hayvanlığın en çirkin ve tatsız belirtilerinin hepsini temsil eden kaba ve görgüsüz "kitlelere" yansıttılar. "Büyük bölünme"nin zeki analisti Robert Muchembled'in belirttiği gibi, kendi kendilerini uygarlaştıran seçkinler, kendilerindeki benzer istekleri daha iyi bastırabilmek için, kendilerine "yabani, kirli, şehvet düşkünü" görünen her şeyi reddettiler. Kendi kendilerini biçimlendiren seçkinler, def etmek istedikleri içsel şeytanlar gibi kitlelerin de "vahşi, kirli ve uygar bir kalıba girmek için tutkularını denetim altına alma yeteneğinden tamamen yoksun olduklarına karar verdiler".[9] Önce hangisinin geldiğini sormak anlamsız olacaktır: Kendi kendini ulvileştirme çabası, kaynaşıp duran "ötekiler"de görülen ahlâk bozukluğuyla mı destekleniyordu, yoksa seçkinler kendi kendilerini eğitme çabaları sonucunda, yeni boyanmış "insanlık" cilasının altında gizli gizli varlığını sürdüren kaba tutkulara ilişkin gizli ve mahrem korkuyu kitlelere yansıttıkları için mi düşünen azınlığın gözünde kitleler daha yabancı, ürkütücü ve anlaşılmaz hale gelmişti? Ne olursa olsun, hiyerarşinin yukarı ve aşağı bölgeleri arasındaki iletişim hatları kopmuştu –göründüğü kadarıyla onarılamaz bir şekilde. İlahi bir yaratım edimiyle yaratılmış ve ilahi inayetle destekleniyor olmaktan kaynaklanan sürekli bir zincir olma imgelemi, insan yeteneklerinin özgür gelişimine yer açmak için bir kenara itildiğinden, artık kitleler ile seçkinler arasında dolaysız bir anlaşma olamazdı.

Tamamen soyut terimlerle söylenirse, tepedeki hümanist kurtuluş, toplumun tamamen zıt iki ilkenin yönlendirdiği iki kesimi arasındaki az çok kalıcı bir kopuşla sonuçlanabilirdi: Her şeyi kapsayan normatif denetime karşı tüm kısıtlamalardan özgürlük, plankton benzeri varoluşa karşı öztanımlama, tutkulara kölece bağlılığa karşı kendini ortaya koyan *Übermenschheit*.* Ama böyle bir karşıtlık ancak felsefecilerin hayali evreninde düşünülebilirdi, orada bile mantıksal olarak doğrulanabilir olduğunu kanıtlamak güç olurdu. Pratikte, kendi kendilerini aydınlatan seçkinler, kitleleri insanın kaçınmak zorunda olduğu (ve kaçınabileceği) korkunç ve çirkin bir "öteki" olarak değil, bir yönetim ve özen nesnesi

---

9. Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Sociabilité, moeurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime* (Paris: Fayard, 1988), ss. 13, 150.
* Üstinsanlık. (y.h.n.)

olarak karşıladılar –iki görev *politik* liderlik konumunda iç içe geçti. Büyük bölünmenin sonucunda kopan iletişim hatlarının yeniden kurulması, yeni kazılan uçurumun üzerine köprü atılması gerekiyordu. Felsefe açısından, bu pratik güçlük, aziz insanlığı kendi kendilerini kurtarmış seçkinlerle sınırlama arzusuna karşı çıkarak, uçurumun iki yanına uzanan bir bağı gayretle arama çabasına yansımak zorundaydı. Ayrıca, kendi kendini oluşturma özgürlüğü *insan* potansiyeli adına talep edilmişti: Tutarlı bir şekilde talep edilmesi için, açıkça sekter terimlerle değil, evrensel bir insan kapasitesi açısından tartışılması gerekiyordu. Etiği modern çağın kaygıları arasında en üst konuma çıkartan, pratik ve teorik gerekliliklerin bu karışımı ve karşılıklı etkileşimiydi. Ve bu, onu modern felsefenin tökezleyen kısmı haline getirmenin yanı sıra, *raison dêtre*'i* haline getirdi.

Jacques Domenech'in sözleriyle,

> Claudius ve Neron dönemi üzerine kaleme aldığı Deneme'de Diderot, La Mettrie'nin ahlâkın gerçek temelleri hakkında en ufak bir fikri olmayan bir "yazar" olduğunu yazdığında, bir Aydınlanma felsefecisine yöneltilebilecek en ağır suçlamayı dile getiriyordu.[10]

Aslında bütün anlaşmazlıklarına karşın *les philosophes*, ahlâkın *tüm insanları* –tüm toplumsal konumlardan ve tüm uluslardan ve ırklardan insanları– bağlayan sağlam ve sarsılmaz temellerini oluşturma *ihtiyacı* ve *olanaklılığı* konusunda hemfikirdiler. Aranan temellerin Hıristiyan vahyine, daha doğrusu hiçbir tikelci, yerel geleneğe borcu yoktu (Tanrısal emirlere atıfta bulunan Hıristiyan ahlâk ilkeleri, Helvétius'un vurguladığı gibi ancak "dünyaya serpilmiş az sayıda Hıristiyana" uygun olabilirdi; oysa felsefeciler "her zaman evrensel olandan söz etmekle yükümlü"ydüler). Bu temeller sadece "İnsanın doğası"na dayanmalıydı (d'Holbach). Uygun insan toplumunun ahlâkı, her insanı insan olma *sıfatıyla* ele alacak şekilde temellenmeliydi –her zaman insanlığın sadece küçük bir kısmı adına dile getirilmek gibi ek bir günahı yüklenen,

---

10. Jacques Domenech, *LÉthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Paris: J. Vrin), 1989, s. 9. Daha sonra gelen diğer felsefecilerin ifadeleri aynı kaynaktan alınmıştır.

* Varlık nedeni. (y.h.n.)

insan üstü ya da insan dışı otoritelere bel bağlamamalıydı.

Felsefecilerin Vahye karşı saldırıları, modern devrimi oluşturan iki etkiyi eşanlı yaratmaya yönelikti: Evrensel insan niteliklerinden haberi olmaması (ya da bu nitelikleri açıkça bastırması) nedeniyle dinsel otoritenin gayri meşru kılınması; bunun yarattığı boşluğun, artık ulusların ahlâkını ilerletmek ve korumak yükümlülüğünü üstlenmiş olan Evrenselin aydınlanmış sözcüleriyle doldurulmasının haklılığının kanıtlanması. *Les philosophes*'un her fırsatta tekrarlamaktan hoşlandıkları gibi. "ahlâkın üzerinde inşa edileceği temelleri uluslara açıklamak, ahlâki davranış ilkeleri konusunda uluslara yol göstermek" aydınlanmış seçkinlerin göreviydi. Felsefecilerin etiği Kilisenin Vahyinin yerini almalıydı –ama evrensel geçerliliğe ilişkin daha da radikal ve uzlaşmaz bir iddiayla. Böylelikle felsefeciler ulusların tinsel yöneticileri ve koruyucuları olarak ruhban sınıfının yerini alacaklardı.

Etik kod "İnsanın doğası"nı temel almalıydı. Ne olursa olsun ifade edilen niyet buydu. Gelgelelim, etiğin doğal temelleri formülünün, insan yapımı düzen ve bu düzende bilgili sınıfın kendisi için talep ettiği yönetici rol düşüncesi açısından yarattığı tehlikeyi açığa çıkarmak için bu niyetin ifade edilmesi yeterliydi. Etiğin temelleri "gerçekten var olan" *ampirik* erkeklerin ve kadınların "doğasında"; insanların hedeflerinin peşinde koşarken ve birbirleriyle ilişkilerinde gerçekten yaptıkları seçimlerde ortaya çıkan ham ve işlenmemiş eğilimlerde ve dürtülerde mi bulunuyordu? Böylesine "demokratik" bir insan doğası versiyonu, felsefecilerin tinsel liderlik çabalarına çok zarar verir ve hizmetlerini gereksiz hale getirirdi. Felsefeciler, olduğu haliyle insan düzeninin karşısındaki tehdide ilişkin korkunç tablolar çizerek okurlarını korkutmayı tercih ettiler: İnsan davranışının kendiliğinden eğilimlerini izlemesine izin verildiğinde, insanın yaşamasına uygun bir düzen ortaya çıkamazdı. Hayat "kötü, kaba ve kısa" olurdu. Halk yığını, d'Alembert'e göre, "cahil ve uyuşturulmuştu. ... güçlü ve cömert eylem yeteneğine sahip değildi".[11] Kitlelerin davranışı, kabalık, gaddarlık ve vahşi tutkularının yıkıcı sonuçları açısından hesap edilemez. *Les*

11. Felsefecilerin halka ilişkin çelişkili görüşleri ve bu görüşün Aydınlanmayı destekleyenleri içine soktuğu çözümsüz çatışkılar için bkz. Zygmunt Bauman. *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity Press, 1987), bölüm 5.

philosophes hiçbir zaman "ampirik" erkeklere ve kadınlara saygı göstermekle ün kazanmamışlardı. Bu durum, önlerine bir sorun, zor bir sorun çıkarıyordu –çünkü etik yasa koyucular ve ahlâki gardiyanlar olarak aydınlatıcıların rolünü meşrulaştırmaya yarayan etik kodu bu tür erkeklerin ve kadınların "doğası"nda arıyorlardı.

Açmazın düşünülebilecek tek bir çözümü vardı: Evet evrensel olarak bağlayıcı etik kod için kaya sağlamlığında ve yeterli bir temel sağlayacak olan İnsanın doğasıdır; ama böyle bir temel görevi görecek olan şu anda olduğu haliyle, bugün görülebildiği ve kaydedilebildiği haliyle "erkeklerin ve kadınların doğası" değildir. Çünkü şu anda görebildiğimiz ve bildirebildiğimiz şey, "hakiki insan doğası"nın tezahürü *değildir*. Şimdiye kadar insan doğası hiçbir yerde tam olarak gerçekleşmemiştir. İnsan doğası bugün sadece *in potentia* mevcuttur; henüz doğmamış, uzun bir çaba ve şiddetli doğum sancıları sonucunda dışarı çıkmak için ebesini bekleyen bir olanaktır. İnsan doğası "henüz" yoktur. İnsan doğası kendi *potansiyelidir;* gerçekleşmemiş bir potansiyeldir, ama –en önemlisi– aklın ve akıl sahiplerinin yardımı olmadan, *kendi başına gerçekleştirilemeyecek* bir potansiyeldir.

Bu potansiyelin hayatın gündelik gerçekliğine dönüşmesi için öncelikle yapılması gereken iki şey vardı. Birincisi, insanlarda gizli olan ahlâki potansiyelin onlara açıklanması gerekiyordu; insanlar karşılama kabiliyetine sahip oldukları, ama yardımsız keşfedemedikleri standartlar konusunda aydınlatılmalıydılar. İkincisi, gerçek ahlâki davranışı desteklemek ve ödüllendirmek üzere dikkatle tasarlanmış bir ortamın hazırlanmasıyla bu standartlara uymaları için onlara yardımcı olmak gerekiyordu. Her iki görev de açıkça profesyonel vasıflar –öncelikle öğretmenlerin, ikinci olarak yasa koyucuların vasıflarını– gerektiriyordu. Bu görevlerin aciliyeti bilgiyi, bilgilileri ve bilgililerin bilgisini uygulamaya koyabilenleri sağlam bir şekilde yüce otorite konumuna yerleştirmiştir. İnsan gerçekliğini yeniden insan doğasıyla uyumlu hale getirme kaderi, onların düşüncelerine ve eylemlerine bağlıdır.

İnsanlar öğretmenlerinin açıkladığı ilkelere neden bağlı kalmalıdırlar? Artık kesin olarak reddedilen ilahi yaptırımların yokluğunda, etik bir kodun ona uyması istenenlerin ihtiyaçlarına hitap etmesi gerekir. Ahlâklı olma arzusunun kökleri, geleceğin etiğinin

üzerinde inşa edilmek zorunda olduğu temeller kadar dünyevi olmalı ve bu temellerin üzerine oturtulduğu zemin kadar insani olan sınavı geçmelidir. İyi davranışın, iyi davranışı gösteren kişi için iyi olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. İyi davranış, getirdiği –bu dünyada getirdiği– yararlar için istenmeliydi. İyi bir yaşam arzu eden kişi açısından *rasyonel seçim* olarak geçerliliğini kanıtlamalıydı; getirdiği ödüller açısından rasyonel olmalıydı. "Çıkar" ve "özsevgi" (*l'amour-propre*), ahlâki aydınlatıcılara itaat etme ve öğretilerini kabul etme nedenlerinin adlarıydı. Özsevgi yaşadıklarımız ve yaptıklarımız konusunda her birimize "doğal olarak" yol gösteren şeydir. Hepimiz zevk isteriz ve hepimiz acıdan kaçınmak isteriz; ama *aydınlatılmadıkça* –tam olarak anlaşılmış özçıkarın desteği ve yol göstericiliği olmadıkça– özsevgiye ulaşmak garanti değildir; ama ham ve işlenmemiş zihnin açık şekilde yoksun olduğu şey tam da bu anlayıştır. İnsanlara gerçek çıkarlarının neler olduğu *söylenmelidir;* dinlemezlerse ya da duymakta güçlük çektikleri anlaşılırsa, *gerçek* çıkarlarının gerektirdiği gibi davranmaya zorlanmalıdırlar –gerekirse kendi istençlerine rağmen.

İnsanlar başkalarına zarar vermemelidirler, çünkü başkalarına zarar vermemek, –kaba, dar görüşlü bir kişi tersini düşünse bile– en azından uzun dönemde özçıkara uygundur. İnsanın birlikte yaşadığı kişiler tarafından küçümsenmesi hiç kimsenin dayanamayacağı bir durumdur, diyordu Voltaire; bu nedenle tout homme raisonable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme [her mantıklı insan dürüst olmanın apaçık kendi çıkarına olduğu sonucuna varacaktır] (*Traité de métaphysique*). Her *mantıklı* insan, gerçekleri gördüğünde iyi davranışın kötü davranıştan daha iyi olduğunu kabul etmek *zorundadır*. Bu kabulle, *akıl özsevginin* yardımına gelir ve karşılaşmaları kişinin *tam olarak anlaşılmış* özçıkarına etkide bulunur.

Akıl ortak bir insan özelliğidir, ama bu tikel eşitlik durumunda, diğer durumlarda olduğu gibi, bazı insanlar öbürlerinden daha eşittir. Felsefeciler akla, saf akla, dar çıkarlarla bulutlanmamış akla daha dolaysız erişim imkânına sahip insanlardır; bu nedenle *mantıklı* insana hangi tür davranışın dikte edileceğini araştırmak onların görevidir. Bunu bulduklarında, bulgularını, kendi başlarına bulamayanlara aktarmalı ve bunu. "bilen insanların" *otoritesiyle* yap-

malıdırlar. Ne var ki, mesajın iletildiği öbür insanlara bulgular Yasa biçiminde gelir: Kendi seçimlerine içkin bir kural değil, dışarıdan seçimi teşvik eden bir kural. Akıl her insanın özelliği olduğu halde, akıl adına ilan edilen kurallara, ezici bir dış güce itaat edildiği gibi itaat edilmelidir. Akıl adına ilan edilen kuralları, talimatlarını uygulatmak için zor araçlarıyla donanmış otoritelerin koydukları yasalar gibi düşünmeliyiz. Ahlâklı olmanın gerekçesi –özsevgi ve özçıkara atıfta bulunarak– kesinlikle bireysel ve özerk olmakla birlikte, ahlâki davranışın gerçekliği ancak Yasanın dışerke dayalı gücüyle sağlanabilir.

C. GASP EDİLEN VE İADESİ TALEP EDİLEN AHLÂKİ YARGI

Etik kod, "gerçekten var olan" bireysel eğilimler ile insanların davranışlarına doğru anlaşılan özçıkar yön verdiği *takdirde* insanların sergileyecekleri varsayılan davranış biçimi arasındaki açıklıkta bir toplumsal tahakküm aracı olarak kullanılabilirdi. Gerçekten de, böyle bir gedik olduğu sürece, kodun kendisi (yapmak zorunda olduğu gibi) insanın doğuştan gelen özerk ahlâki yargı kapasitesine seslense bile, etik kod ahlâki dışerke davet ya da onu gerekçelendirme *dışında bir şey olmazdı*. Herkes ahlâki seçim yapabilir ve her kişiye ahlâki talebin muhatabı ve ahlâki sorumluluğa sahip bir özne olarak yaklaşmamıza imkân veren budur; ama şu ya da bu nedenle (Ademin günâhının ortak ve kalıtsal yükü, kişinin kendi çıkarlarının farkında olmaması ya da insandaki hayvanın söz dinlemez tutkuları) insanların birçoğu, seçim yaparken ahlâki açıdan iyi olanı seçmez. Bu nedenle paradoksal bir şekilde, tam da yargılama ve seçme *özgürlüğü*, kişiyi "kendi kurtuluşu" için, "kendi iyiliği" için ya da "kendi çıkarı" için iyi olanı yapmaya *zorlayan* bir dış gücü gerektirir.

Bu paradoks, en azından Pelagius'un sapkınlığına Aziz Augustine'in saldırmasından bu yana ahlâk düşünürlerini rahatsız etmektedir. Mantıksal olarak, bu, felsefi yaratma yeteneğini sınırlarına kadar geren *mantıksal* bir paradokstu. Bununla birlikte, genel yaşayışın *gerçek durumu* devam ettiği sürece bunda paradoksal olan hiçbir şey yoktu. Zorlayıcı yaptırımlarla desteklenen

tüm toplumsal kurumlar, ("iyi", ister "birey için iyi" olarak, ister topluluk için iyi olarak, isterse her ikisi olarak yorumlansın) iyi seçimler yapma konusunda bireye güvenilemeyeceği varsayımını temel alıyorlardı, hâlâ da alıyorlar. Oysa bireyi birey *sıfatıyla* esas itibarıyla güvenilmez kılan, tam da ortak yaşamın, iyi davranış standartlarını belirlemede tek otoriteye sahip zorlayıcı kurumlarla dolmasıdır. Bireysel özgürlüğün ahlâki açıdan olumlu sonuçlar vermesinin tek yolu (teoride değilse de pratikte) bu özgürlüğün dışerke dayalı olarak belirlenen standartlara teslim edilmesidir; neyin iyi olduğuna karar verme hakkını toplumsal olarak onaylanmış kurumlara bırakmak ve onların kararlarına boyun eğmektir. Bu, özet olarak, ahlâkın yerine yasayı koymak ve etiği yasanın modeline göre biçimlendirmektir. O zaman bireysel sorumluluk (yine teoride değilse de pratikte) toplumsal olarak onaylanmış etik-yasal kurallara uymak ya da bu kuralları ihlal etmek sorumluluğu olarak tercüme edilir.

Böyle genel bir biçimde ortaya konulduğunda ahlâk/yasa diyalektiği kendisini, insan bireyinin "varoluşsal bir açmazı" olarak; "gruba karşı birey" ya da "topluma karşı birey" tipinde çözümsüz bir çatışkı olarak ortaya koyar. Bu diyalektik Jean-Jacques Rousseau'dan Herbert Spencer'a, Emile Durkheim'dan Sigmund Freud'a kadar felsefi ve sosyolojik analizlere genellikle bu şekilde yansımıştır. Gelgelelim, bu düşüncelerin ürettiği görünüşte evrensel olan model, çeşitli bireylerin maruz kaldığı son derece farklı dışerk düzeylerini ve bu koşulu kabul edebilme ve etme derecelerindeki büyük farklılıkları gizlemektedir. Modern toplumda bireysel özerklik ve dışerk eşitsiz bir şekilde dağılmıştır. Herhangi bir insanlık durumunda ikisinin de varlığı saptansa bile, farklı düzeylerde farklı toplumsal konumlara tahsis edilmiş olarak son derece farklı niceliklerde bulunurlar. Aslında, özerklik ve dışerk, özgürlük ve bağımlılık (ve ex post facto çatışkılarının kökü olarak teorileştirilme eğilimini taşıyan ahlâki güvenilirlik suçlaması) toplumsal *tabakalaşmanın* belli başlı faktörleri arasında yer alır.

"Evrensel insanlık durumu"nun felsefi ve sosyolojik modellerinin teoride (boş yere) üstesinden gelmeye çalıştığı şey, kendi başına bir tahakküm aracı ve tahakkümün yansıması olan, modern toplumdaki ahlâki duruşların pratik ikiliğidir. Modern toplumda,

bazı birçyler öbürlerinden daha özgürdürler: Bazıları öbürlerinden daha bağımlıdır.

Bazılarının kararlarında özerk olmalarına izin verilir (ve karar alıcıların elindeki kaynaklar sayesinde bu kararlar özerk olabilir); ya karar alıcılara çıkarlarını çok iyi bildikleri ve bu nedenle doğru, makul kararlar alabilecekleri konusunda güvenilir ya da aldıkları kararlar toplumsal olarak ortaya konulan etik kodun yetki alanı dışındadır ve "ahlâki açıdan önemsiz" (*adiaforik* –yani etik otoritelerinin bir tavır belirlemeyi gerekli görmedikleri türden) ilan edilir. Karar alıcı konumunda olmayan öbür insanların kararlarının gerçekten özerk olmasına izin verilmez (ve potansiyel karar alıcıların elindeki kaynakların kıtlığı düşünüldüğünde bu kararların özerk olması zaten çok zordur); gerçek çıkarlarını bildiklerine ve dolayısıyla bu çıkarlara uygun olarak davranabileceklerine inanılmaz ya da olası özerk eylemleri bir bütün olarak grubun iyiliğine ve dolayısıyla aktörlerin kendilerine zararlı olarak tanımlanır.

Kısacası, bu ölçüm ikiliği bir yandan özgür karar almanın içkin arzu edilirliğinin, öte yandan özgürlüğü kötülük yapmak için kullanacağı varsayılanların özgürlüğünü kısıtlama ihtiyacının yarattığı açmaz olarak ifade edilir. Akıllı kişinin (güçlünün kod adı) özerk olarak iyi davranabileceğine güvenebilirsiniz; ama bütün insanların akıllı olduğuna güvenemezsiniz. Bu nedenle, beceriklilerin daha fazla iyilik yapmalarını sağlamak için, onlara daha fazla kaynak sunmak gerekir (bu kaynakları iyi bir şekilde kullanacakları umut edilir); ama beceriksizlerin kötülük yapmalarını önlemek için, ellerindeki kaynakların daha da kısıtlanması gerekir (örneğin her iki durumda da iyi işlerin yapılmasını sağlamak için zengine daha fazla, yoksula daha az para vermek gerekir).

Kuşkusuz toplumun hiçbir yerinde tam özgürlük ya da tam bağımlılık bulunmaz. İkisi de gerçek durumların arasında yer aldığı hayali kutuplardır. Ayrıca, ideal olarak, rasyonel karar alma konusundaki çok özel becerileri nedeniyle özgür seçim hakkı üzerinde bir tekele ya da en azından yüksek bir düzeye sahip olmak isteyenler istediklerini nadiren elde ederler ve kuşkusuz her zaman değil. Özgürlük (ideali değilse de gerçekliği) bir ayrıcalıktır, ama şiddetle itiraz edilen ve itiraz edilmeye mahkûm olan bir ayrıcalık. Ayrıcalık açık açık talep edilemez. Daha ince bir şekilde –öz-

gürlüğün insanlık durumunun doğuştan bir özelliği olduğu ilan edilerek ve sonra herkesin onu toplumun bekasına ve refahına zarar vermeden tolere edebileceği şekilde kullanamayacağı iddia edilerek– savunulması gerekir. Gelgelelim, ayrıcalığın bu şekilde savunulmasına bile karşı çıkılır. Özgürlüğün doğru kullanımının ne olduğu ve ne olmadığı, ortak refaha neyin yararlı olduğu ve neyin zararlı olduğu tartışma götürür bir meseledir –gerçek bir çıkar çatışması konusu ve karşıt yorumların nesnesidir. Burada, evrensel ilkelere ulaşmayı amaçlayan etik teorilerin hepsinin göz ardı ettiği ya da kendi zararlarına örtbas ettiği gerçek bir çatışma ve yaşam koşulları arasında gerçek bir karşıtlık vardır; bu teoriler sonunda evrensel olarak yaşanan, ama son derece önemsiz ya da hayali ikilemlere ilişkin önemsiz reçetelerden ya da mantıksal zarafetiyle felsefeciyi memnun eden, ama pratik ahlâk ve olduğu haliyle toplumdaki günlük karar almayla son derece ilgisiz soyut modellerden oluşan bir listeyle ortaya çıkarlar.

Bu üzücü durum kuşkusuz felsefecilerin hatası değil. İnsan toplumundaki çeşitli insanlar kendilerine dayatılan farklı ahlâki standartlarla karşı karşıyadırlar; ayrıca sahip oldukları ahlâki özerkliğin dereceleri de farklıdır. Standartlar da özerklik de çatışma ve mücadele konusudur. Düşünsel açıdan ne kadar sağlam olurlarsa olsunlar, evrensel ilkeleri evrensel davranışın etkili standartları haline getirebilecek (ya da bu nedenle bunu isteyecek), hiç itiraz edilmeyen ve güçlü bir toplumsal kurum yoktur. Bunun yerine, varlığıyla bireyi tatmin edici ve güvenilir hiçbir çıkışı olmayan ahlâki bir belirsizlik durumuna iten birçok kurum ve birçok etik standart vardır. Modern toplumun, evrensel olarak bağlayıcı etik kuralların Yasaya benzer bir kodunu ararken geçtiği yolun sonunda, sırtında eylemlerinin sorumluluğuyla birlikte, çelişkili ahlâki talepler, seçenekler ve özlemlerin bombardımanı altında kalan modern birey durmaktadır. "Bizi modern yapan", diye yazar Alan Wolfe, "kendi ahlâki faillerimiz olarak hareket edebilmemizdir".[12] Ama ister modern olalım ister olmayalım, bize kendi ahlâki faillerimiz olmak dışında pek az seçenek bırakan modern bir toplumda yaşıyoruz –işi (para, özgürlük ya da her ikisi

12. Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation* (University of California Press, 1989), s. 19.

karşılığında) bizim yerimize yapmaya talip olanlar konusunda hiçbir eksiklik olmasa bile (ya da daha doğrusu olmadığı için).

Modern çağın diğer ucunda, yine aynı noktaya gelip dayandık. Bireyler Aklın ve yalnızca Aklın hâkim olduğu, rasyonel olarak örgütlenmiş "şeffaf" bir toplumda belirsizlik ıstırabından kurtulacaklardı. Böyle bir ihtimalin hiç olmadığını ve olamayacağını bugün biliyoruz. Bireylerin ahlâki sorumluluklarını yasa koyuculara kaydırarak bireyleri evrensel olarak ahlâklı kılma girişimi başarılı olmadı; bu süreçte herkesi özgür kılma vaadi de. Hiçbir müphemlik taşımayan iyi (yani evrensel olarak üzerinde anlaşılan, itiraz edilmeyen) çözümler olmaksızın ebediyen ahlâki ikilemlerle karşılaşacağımızı ve bu çözümlerin nerede bulunabileceğinden, hatta bunları bulmanın iyi olup olmayacağından asla emin olamayacağımızı artık biliyoruz.

D. POSTMODERNLİK: ETİK KODU OLMAYAN AHLÂK

Eşi görülmemiş büyüklükte olan ve korkunç sonuçlara yol açma potansiyeli taşıyan seçimlerle karşı karşıya kaldığımız zaman, artık yasa koyucuların bilgeliğinin ya da felsefecilerin anlayışının bizi tüm ahlâki muğlaklıktan ve kararlarla ilişkili tereddütlerden bir kerede kurtarmasını beklemiyoruz. İşin doğrusunun bize söylenenin tersi olduğundan kuşkulanıyoruz. Toplumu, varlığının devam etmesini ve refahını mümkün kılan, üyelerinin ahlâki kapasitesidir –tersi değil. Daha doğrusu, Alan Wolfe'un dediği gibi, ahlâk "bir yanda büyüyebilen bilgili temsilciler, diğer yanda ise değişebilen bir kültür arasında müzakere" edilen bir pratiktir.[13] Toplumun üstlendiği eğitim/alıştırma görevi olmasa ahlâki bireylerin olmayacağını tekrarlamak yerine, insanların toplumlar oluşturma ve her şeye karşın –mutlu ya da daha az mutlu olan– hayatı sürdürme yeteneğine sahip olmalarını sağlayan ahlâki kapasiteleri olmalıdır, şeklindeki anlayışa yaklaşıyoruz.

Büyük bir ihtimalle ahlâki seçimler gerçekten de seçimlerdir ve ikilemler gerçekten de ikilemlerdir; insanın zayıflığının, bil-

13. Wolfe, *Whose Keeper?*, s. 220.

gisizliğinin ya da hatalarının geçici ve onarılabilir etkileri değil. Meselelerin önceden belirlenmiş çözümleri yoktur, içkin bir şekilde tercih edilebilir yönlerin bulunduğu yol ayrımları da yoktur. Sonucu iyi olmayacak durumlardan kaçınmak, alınan ve gerçekleştirilen kararların ardından istenmeden gelen acı bir ağız tadından (buna ister vicdan azabı, ister suçluluk bilinci, isterseniz günah deyin) uzak durmak için öğrenebileceğimiz, ezberleyebileceğimiz ve kullanabileceğimiz kesin ilkeler yoktur. İnsan gerçekliği karışık ve müphemdir; dolayısıyla. soyut etik ilkelerin tersine ahlâki kararlar da müphemdir. Biz böyle bir dünyada yaşamak zorundayız; sorulduğunda pek azımız bizi yönlendiren ilkeleri dile getirebileceğimiz, daha da azımız birbirimize karşı iyi ve nazik olmak için sahip olmak zorunda olduğumuz "temeller"den haberdar olduğumuz halde, "ilkesiz" bir ahlâk, temelleri olmayan bir ahlâk düşünemeyen endişeli felsefecilere meydan okurcasına. her gün böyle bir dünyada yaşayabileceğimizi ya da yaşamayı öğrendiğimizi veya yaşamayı başardığımızı gösteriyoruz.

Hakikatin bu olduğunu bilmek (ya da yalnızca bunu sezmek veya bunu biliyor*muş gibi* devam etmek) postmodern olmaktır. Postmodernliğin *yanılsamaların olmadığı modernlik* olduğu söylenebilir (bunun öbür yüzü modernliğin, kendi hakikatini kabul etmeyi reddeden postmodernlik olmasıdır). Söz konusu yanılsamalar, insan dünyasının "karışıklığı"nın, er geç aklın düzenli ve sistematik hâkimiyetine yerini bırakacak olan geçici ve onarılabilir bir durumdan başka bir şey olmadığı inancına gelip dayanır. Söz konusu hakikat, ne yaparsak yapalım, ne bilirsek bilelim karışıklığın yerinde kalacağı, dünyada oluşturduğumuz küçük düzenlerin ve "sistemler"in kolay zedelenir, bir sonraki bildirime kadar ve alternatifleri kadar keyfi ve sonuçta olumsal olduğudur.

Postmodernliğin, dünyanın büyüsünü bozmak için girişilen, sonunda sonuçsuz kalan uzun ve gayretli modern mücadeleden sonra dünyanın "yeniden büyülü hale getirilmesi" olduğu (ya da daha doğrusu, büyünün bozulmasına karşı hemen hemen hiç sona ermeyen direncin, modernliğin gövdesini kaplayan postmodern diken olduğu) söylenebilir.[14] İnsanın kendiliğindenliğine, öngörülmesi ve

14. Bu durumu "Narrating Postmodernity"de daha kapsamlı bir şekilde tartıştım, Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, içinde (London: Routledge, 1992).

rasyonel olarak gerekçelendirilmesi mümkün olmayan dürtülere, itkilere ve eğilimlere yönelik güvensizliğin yerini duygusuz, hesapçı akla yönelik güvensizlik aldı. Duygulara itibarları iade edildi; yararlılık ve amaç açısından açıklanamayan, açıklanamaz, hatta *irrasyonel* sempatiler ve bağlılıklar meşrulaştı. İnsanların birbirlerine ve kendilerine yaptıkları her şey için açık ya da gizli işlevler artık hararetle aranmıyor. Postmodern dünyada *gizem*, sınırdışı edilmeyi bekleyen, zar zor tolere edilen bir yabancı değil artık. Bu dünyada, şeyler, kendilerini gerekli kılan nedenler olmadan gerçekleşebilir; insanlar "makul" olmak şöyle dursun, açıklanabilir amaç testini zor geçen şeyler yapabilirler. Theodore Adorno'ya göre modern Aydınlanmanın en ağır psikolojik etkilerinden biri olan boşluk korkusu (hiçbir zaman tamamen önü alınamasa da) körelmiş ve yatışmıştır. Henüz açıklanmamış olmakla kalmayıp, (ileride bilebileceklerimize dair bilgilerimizle) açıklanamaz olan olaylar ve eylemlerle birlikte yaşamayı öğreniyoruz. Bazılarımız, insanlık durumunun katı, değiştirilemez çekirdeğini bu tür olayların ve eylemlerin oluşturduğunu bile söyleyecektir. Müphemliğe saygı göstermeyi, insan duygularına önem vermeyi, amacı ve hesaplanabilir getirileri olmayan eylemleri değerlendirmeyi yeniden öğreniyoruz. Tüm eylemlerin, özellikle en önemli eylemlerin hepsinin gerekçelerini ortaya koymak ve saygımıza lâyık olduklarını kanıtlamak zorunda olmadığını kabul ediyoruz.

Modern bir zihin açısından, bu tür postmodern duygular insanların birlikte yaşamaları için ölümcül bir tehlike oluşturmaktadır. Davaları için yalnızca "tutkulara" ve kendiliğinden eğilimlere sahip olan insani eylemleri kötülemiş ve itibardan düşürmüş olan modern akıl, –zor gücünün yardımıyla yasaya benzer, gayrı şahsi kuralların desteğini aramak yerine– insan davranışının "kurallardan arındırılması", katı ve kapsayıcı bir etik kod olmadan yaşama, insanın ahlâki sezgisini ve birlikte yaşama sanatını ve usullerini müzakere etme yeteneğini deneme ihtimaliyle dehşete kapılır. Modern duyguların, bir ölçüye kadar zaman zaman her birimizin bu korkuları ve endişeleri paylaşmamıza yetecek bir kalıntısı eğitim yoluyla hepimize verilmiştir.

Olumsallığı kabul etmek ve müphemliğe saygı göstermek kolay değil: bunun psikolojik maliyetini küçümsemenin anlamı yok. Ama bu güçlüğün hayırlı tarafları da epey fazla. Dünyaya post-

modernliğin yeniden kazandırdığı büyü. insanın ahlâki kapasitesinin, modern sürgününden yeniden insan dünyasına kabul edilmesi için; haklarının ve itibarının iade edilmesi için; modern güvensizliğin bıraktığı lekenin, iftiranın silinmesi için apaçık, olduğu gibi, gizlenmemiş ve bozulmamış bir şekilde ortaya koyulması şansını içerir. Bunun sonucunda dünya zorunlu olarak daha iyi ve daha konuksever olacak değil. Ama yasayla yok edemediği sağlam ve esnek insan eğilimleriyle anlaşmak –ve buradan yola çıkmak– için bir şans olacaktır. Belki de buradan yola çıkmak (başlangıcın olumsuz ve boş olduğunu ilan etmek yerine) daha insani bir dünya umudunu daha *gerçekçi* kılacaktır –ve bu, *mütevazılığı* nedeniyle olacaktır.

Ahlâkın yapay olarak oluşturulmuş etik kodların sağlam zırhından çıkmasına izin vermek (ya da onu orada tutma arzusundan vazgeçmek) onu *yeniden kişiselleştirmek* anlamına gelir. İnsan tutkularının çok hatalı ve kararsız olduğu, insanların birlikte yaşamalarını sağlama görevinin, insanın birlikte yaşama kaderinin, kişilerin ahlâki kapasitelerine emanet edilemeyecek kadar ciddi bir görev olduğu düşünülüyordu. Şimdi anlıyoruz ki bu kaderin emanet edilebileceği pek başka bir şey yoktur; ya da kişisel ahlâk ve onun inatçı mevcudiyeti dikkate alınmadıkça bu kadere gereğince göz kulak olunamaz (yani, önerilen ya da düşünülen bütün göz kulak olma çabalarının gerçekçi olmadığı ya da daha kötüsü zararlı olduğu ortaya çıkacaktır). Kişisel ahlâkın etik müzakereyi ve mutabakatı olanaklı kıldığını, tersinin geçerli olmadığını öğreniyoruz ve bunu acı bir şekilde öğreniyoruz. Kuşkusuz kişisel ahlâk bu müzakerelerin başarılı olmasını garantilemeyecektir. Hatta bu müzakereleri güçleştirebilir ve bazı engeller ilave edebilir: Artık yollar göz korkutarak açılmayacaktır. Büyük ihtimalle, ulaşılabilecek tüm anlaşmaların yetersiz, geçici olmasına ve evrensel kabul görmemesine neden olacaktır. Ama biz bunun tam olarak şeylerin ve bizim durduğumuz yer olduğunu ve ancak ayakta durmamızı tehlikeye atarak aksini varsayabileceğimizi biliyoruz.

Ahlâkın yeniden kişiselleştirilmesi, ahlâki sorumluluğunun (sürgün edildiği) etik sürecin bitiş çizgisinden (yuvası olan) başlangıç noktasına dönmesi anlamına gelir. Ahlâki sorumluluk başlangıçtan itibaren olmazsa, bizim insan olma tarzımızda kök salmazsa, ne kadar yüce gönüllü ya da ne kadar zorbaca bir çaba

olursa olsun daha geç bir aşamada asla anımsanmayacağım –bir endişe ve umut karışımıyla– anlıyoruz. Yirmi yılı aşkın bir süre önce P.F. Strawson tarafından kaleme alındığı gibi, "Bireyin ahlâktan çıkarı nedir?" sorusunun, "toplumsal olarak onaylanan talepleri olan bazı sistemlerin varlığına ilişkin genel çıkardan söz edilerek yanıtlanmamasına"[15] içgüdüsel bir sempati duyuyoruz (artık ahlâktan elde edilen *çıkar*a ilişkin sorunun sorulması gerektiğinden emin olmadığımız; bunun, yanıtlanmasını imkânsızlaştıran sahte bir soru olmasından kuşkulandığımız halde). Toplumsal olarak oluşturulan tüm ikamelerin –işlevsel ya da usule ilişkin sorumluluklar– eskimiş, güvenilmez ve (araçsal olarak etkili bile olsa) ahlâki açıdan kuşkulu ikameler olduğuna inanmaya başladık. Bu ikameler, ahlâkın tutunduğu son dal ve son umut olan kişisel sorumluluğu desteklemek yerine köreltirler. Vladimir Jankélévitch'in, *cogito* olgusunun tam kuşkuculuğu geçersizleştirmesi gibi, "ahlâki mahremiyet" olgusunun da "kötü niyet durumu dışında temyizin mümkün olmadığı" "nihai durum" olarak görülmesi gerektiği önermesini gecikmiş olarak değerlendirmeye başladık. "Ruhun bütününün bu mahrem rızasının yerini hiçbir şey alamaz –ne sözcüklere dayanan yüzeysel rıza, ne kabulünü sağlamak için kendisinin vicdan tarafından rahatlatılmasını talep eden aşkın bir otorite".[16]

Önce ahlâki itkileri ve duyguları meşru olmaktan çıkarmak ya da "parantez içine almak", sonra duygusal tonlardan dikkatle arındırılmış ve işlenmedik insan mahremiyetiyle tüm bağları koparılmış olan tezlerden kalkarak etiğin binasını yeniden inşa etmeye çalışmak, (Harold Garfinkel'in unutulmaz metaforunu kullanırsak) duvarları yıkabilseydik tavanı neyin desteklediğini daha iyi görebilirdik demeye benzer. İnsanların birlikte yaşama ahlâkının oluşturulduğu malzemeyi sağlayan şey ahlâki dürtünün, ahlâki sorumluluğun, ahlâki mahremiyetin ilksel ve temel "kaba olgusu"dur. Tersini kanıtlamaya yönelik yüzlerce yıllık çabalardan sonra, "içimdeki ahlâkın gizemi" (Kant) bir kez daha kurtulunması imkânsız bir şey olarak görünüyor. Michael S. Pritchard'ın kısa bir süre önce, çok yaygın bir ruh halini ifade ederek ima ettiği gibi,

15. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (London: Methuen, 1974), s. 35.

16. *Traité des vertus*'den (1968); *Contemporary European Ethics: Selected Readings*'den aktarılmıştır, der. Joseph J. Kockelmans (New York: Double day. 1972), ss. 45-6.

Kendimizden dışarı çıkmaya ve bu [etik] önermeleri, dışsal, nesnel bir bakış açısından, duygularımıza mağlup olmadan savunmaya çalışabiliriz. Gelgelelim, Strawson'un gözlemlediği gibi, böyle bir girişim şimdiye kadar başarılı olmamıştır ve bu nedensiz değildir. Dışsal gerekçelendirme, ahlâki duygularımızı "nesnel olarak" görebilmemiz için onlardan kurgusal olarak uzaklaşmamızı gerektiriyorsa, incelemeyi yürütmek için hangi kaynaklara güvenebileceğiz? Konuya hakkını vermek için, duygularımız da dahil olmak üzere ahlâki duyarlılıklarımızı kullanmak zorundayız. Tarafsız bir zemin yoktur. Bizim için herhangi bir pratik yararı olacaksa, ne kadar tersini istersek isteyelim, ahlâk felsefesi bir "iç çaba" olmak zorundadır.[17]

Amaçlılık ve yararla ilişkili modern saplantı ve ototelik olan (yani kendi amacı olduğunu ileri süren ve kendinden başka bir şeyi kastetmeyen) her şeye yönelik aynı derecede saplantılı kuşku yok oldukça, ahlâk nihayet lâyık olduğu mevkiye erişiyor. Artık delillerini sunması için; kişisel bekaya, saygınlığa ya da mutluluğa getirdiği yararı ya da kolektif güvenlik, yasa ve düzene verdiği hizmeti belirterek var olma hakkını gerekçelendirmesi için yüzüne gülünmesine ya da baskı uygulanmasına son verilebilir. Bu ufuk açıcı bir şanstır, çünkü –ileride göreceğimiz gibi– "Neden ahlâklı olmalıyım?" sorusu ahlâki duruşun, (Tönnies'in *Gemeinschaft*'ına çok benzeyen) yalnızca *an sich** durumunda var olan, yalnızca ahlâki bir mevcudiyet olarak mevcudiyetin farkında olmadığı sürece baki olan ve kendisini bir inceleme nesnesi olarak şeyleştirmeyen, kendisini kendisine özgü olmayan standartlarla değerlendirmeye tabi tutmayan bir duruşun başlangıcı değil, sonudur. Bu şans değerlendirilirse, ahlâk *rasyonel olmayışını* kabul etmekte (ya da daha doğrusu utana sıkıla ikrar etmemekte) özgür olacaktır; varlığı kendisinin –hem zorunlu hem yeterli– nedeni olacaktır. Hiçbir ahlâki itki yararlılık ya da kârlılık testinden yara bere almadan çıkmak şöyle dursun, bu testten sonra hayatta kalamayacağı için, tüm ahlâksızlık –ahlâki özneden ya da ahlâki itkisinin nesnesinden ya da her ikisinden– böyle bir test talebiyle başladığı için, bu iyi olacaktır.

17. Michael S. Pritchard, *On Becoming Responsible* (University Press of Kansas, 1991), s. 10.
* Kendinde. (y.h.n.)

II
Ele geçirilemeyen evrensellik

Robert Musil, yarım yüzyıl kadar önce, on dokuzuncu yüzyıla en incelikli ve haklı olarak bitirilmemiş bir veda olan *Der Mann ohne Eigenschaften*'de (Niteliksiz Adam) şöyle diyordu:

> İyinin ve kötünün "sabit" değerler değil, "işlevsel değerler" olduğunun; yapılan işlerin iyiliğinin tarihsel koşullara, insanların iyiliğinin ise niteliklerinin kullanıldığı psiko-teknik beceriye bağlı olduğunun anlaşıldığı bir zamanda, iyi ve kötü üzerine modası geçmiş boş konuşmalar artık kimi ilgilendirir ki?

Kötü ve iyinin, ahlâk vaizlerini iliklerine kadar titreten bu "tarihselliğinin", günlük kaygılarına gömülmüş sıradan erkekleri ve kadınları ne ölçüye kadar rahatsız ettiği, hatta rahatsız edip etmediği;

kararsızlık anlarında, hatta kendilerini kaybolmuş gibi hissettikleri travmatik anlarda hareket etme aczlerini, başka insanların, başka zamanlarda ve yerlerde, iyi ve kötü arasındaki çizgiyi kendilerinden farklı bir şekilde çizmiş olmalarına bağlama konusunda felsefecileri izleyip izlemeyecekleri; ya da bu bilginin –böyle bir bilgileri varsa eğer– onları çok tedirgin edip etmeyeceği; bilinmezliğini korumakta inat eden kendi geleceklerini denetlemeye çalışırken kendilerine musallat olan şüphe ve kararsızlık endişesine katkıda bulunup bulunmayacağı; ve bu endişenin hayat tarzlarını fark edilebilir bir düzeyde değiştirip değiştirmeyeceği tartışmaya açık bir sorudur. Öyle görünüyor ki, iyi ve kötü imgelerimizin ne kadar yaygın bir şekilde (ya da aynı nedenle ne kadar dar bir şekilde) paylaşıldığını ve anlaşmanın ne kadar sürdüğünü ve süreceğini anlamaya zahmet edenlerimizin sayısı pek fazla değil; huzur içinde uyumak için ve "onlar" –bizim *gibi olmayanlar*– onaylamadığı zaman vicdanımızı susturmak için çoğumuzun ihtiyaç duyduğu tek şey, yaptığımız şeyin "bize benzer insanlarca" –"önemli insanlarca"– onaylandığı inancıdır.

Ahlâk kurallarına uyma ile evrenselliklerine inanma arasındaki sıkı bağ, hemen hemen kesin olarak esas itibarıyla felsefecilerin düşüncesi ve felsefecilerin kaygısıydı. Felsefecilerin mesleki işareti olan tutarlılık ve uygunluk arayışını sıradan erkeklere ve kadınlara yüklemeden ya da yerel özlemlerini evrenselci bayraklar altında savunan baştakilere özgü kaygıları onlara yansıtmadan böyle bir bağ ilke olarak ileri sürülemez ve sürülmezdi. Ama bu bağ gerçekten de felsefecilerin kaygısıydı ve onlar açısından ciddi bir kaygıydı.

İyi ve kötü imgelerinin gerçekten de yere ve döneme göre değiştiği ve bu konuda yapılabilecek pek bir şey olmadığı, en azından Montaigne'den bu yana bir sır değil. Ama bu konuda yazan yazarların pek azı bu olguyu Montaigne gibi mütevekkil, ama açık ve net bir dinginlikle karşıladı. Çoğu kimse bu olguyu bir tehdit ve tam bir saçmalık –hem düşünüre hem de yapana karşı bir meydan okuma– olarak korkuyla karşıladı. Doğru, tanım gereği tektir; sayısız olan hatalardır; ahlâk ilkelerinin "*ben* bunu istiyorum ve *şimdi* istiyorum" diyerek tepinmek ve yumruk savurmaktan daha saygıdeğer bir otoriteye sahip olması isteniyorsa, aynı şey kesinlikle ahlâki doğruluğa da uygulanmalıdır. Burada ve şimdi vaaz

edilen ve/veya uygulanan ahlâk kurallarının böyle bir otoriteye sahip olmaları için, öbür kuralların farklı olduklarını göstermek yetmez; yanlış ya da kötü oldukları, kötü niyetin değilse, bilgisizlik ve toyluğun sonucu oldukları gösterilmelidir.

Kişinin ahlâk görüşünün bütünlüğünü, bu görüşün birçok başka görüşten biri olduğu anlaşıldığında kesinlikle ortaya çıkacak çöküşten kurtarma arzusunu karşılamanın en iyi yolu, tarihinin büyük kısmı boyunca modern düşünüşe hâkim olan ilerleme düşüncesinden geçmektedir. Ötekilik (etik ötekilik de dahil olmak üzere insan eseri olan tüm ötekilikler) ilerleme düşüncesine özgü bir şekilde *zamansallaştırıldı:* Zaman hiyerarşiyi ifade ediyordu; "daha sonraki" "daha iyi"yle, "kötü" ise "zamanı geçmiş"le ya da "henüz yeterince gelişmemiş"le özdeşti. (Geriye bir tek, onaylanmayan görüngüleri doğal ikametgâhları olan geçmişe havale etmek; onları zamanından fazla yaşamış ve bugün de yaşayan ama ödünç alınmış zaman sayesinde yaşayan kalıntılar olarak –taşıyıcılarını ise aslında zaten ölmüş olan, kendi iyilikleri ve herkesin iyiliği için en kısa zamanda gömülmesi gereken zombiler olarak– yorumlamak kalıyordu.) Bu görüş, farklı ülkelerin ve kültürlerin fethini ve onlara boyun eğdirilmesini meşrulaştırma ihtiyacına ve bilginin çoğalmasını ve yayılmasını yalnızca değişimin değil, iyiye doğru değişimin *–ıslahın–* başlıca mekanizması olarak sunma ihtiyacına uygundu. V.G. Kiernan'ın sözleriyle, "sömürgeci ülkeler dünyaya yalnızca düzeni değil, aynı zamanda uygarlığı yaydıkları inancına sıkı sıkı sarıldılar."[1] Johannes Fabian bu yaygın alışkanlığa "kronopolitik" adını verdi: Kültürel alternatiflerin "allokronik" –başka bir zamana ait olan ve yok olmaya mahkûm oldukları halde hileyle bugüne kadar hayatta kalan kalıntılar– olarak tanımlanabilmesi için, bugünkü farklılaşmayı zaman okuna yansıtmak.[2]

---

1. V.G. Kiernan. *The Lords of Human Kind* (London: Cresset Library, 1988), s. 311.
2. Karş. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press. 1983).

Evrensellik koyutu her zaman bir muhatabı olan bir talep oldu; ya da daha somut olarak, keskin kenarı, seçilmiş bir hedefe yönelen bir kılıç. "Tek insan doğası" ya da "insanın özü" gibi ilişkili kavramların, mahalleliler, akrabalar ve diğer yerlilerin alacalı bulacalı toplamının yerine *yurttaşı* (yalnızca birleşik ve egemen devlet adına hareket eden tek ve itiraz edilmeyen otoritenin yasalarının atfettiği niteliklere sahip olan kişiyi) koyma *niyetini* yansıtması gibi bu *koyut* da, modern *evrenselleştirme pratiği* üzerindeki bir yansımaydı. Teorik koyut, modern devletin tekbiçimlileştirme arzularına ve pratiklerine, *les pouvoirs intermédiaires*'e (ara iktidarlar) açtığı savaşa, boş inanç olarak yeniden tanımlanan ve merkezi yönetime direnme suçuyla ölüme mahkûm edilen yerel âdetlere karşı sürdürdüğü kültürel haçlı seferlerine çok uygundu. Kemiklerine kadar "insan doğası"na indirgenen "evrensel insan" –Alasdair MacIntyre'in deyişiyle[3]– bir "engellenmemiş benlik" olmalıydı; komünal olarak teşvik edilen tikelciliklerden etkilenmemesi şart değildi, ama komünal köklerden ve bağlılıklardan kurtulabilmeli; deyim yerindeyse kendini üst bir düzeye çıkarıp oradan komünal taleplere ve baskılara uzun, tarafsız ve eleştirel bir bakışla bakabilmeliydi.

Yalnızca bazı evrensel, zaman dışı ve mekân dışı ilkelerin testinden geçen kuralları ahlâkı kabul etme şartı, her şeyden önce zamana ve mekâna bağlı komünal iddiaların yetkili bir şekilde ahlâki yargılarda bulunmasının reddi anlamına geliyordu.[4] Gelgelelim, en başından beri bu amaçla kullanılan kılıcın iki kenarının da keskin olduğunun anlaşılması uzun sürmedi. Evet, devletin onaylamadığı hemşerilik anlayışı olarak belirlenen düşmanlarda derin yaralar açı-

3. Karş. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1981.

4. "İnsanın nedenlerini söyleyemediği ahlâki bir yargının sözel biçimine sahip bir beyan kesinlikle gerçek bir ahlâki yargıyı ifade etmez" - bu görüşün prototipik bir ifadesi olarak kabul edilebilir (Marcus Singerdan, *Generalization in Ethics;* aktaran Neil Cooper, "Two concepts of morality", *Philosophy* içinde (1966), ss. 19-33). Cooper böyle bir ahlâk anlayışını, "pozitif" ya da "toplumsal" olandan farklı olarak, "özerk" ya da "bağımsız" olarak adlandırır; bu ahlâk versiyonu örneğin H.L.A. Hart'ın (*Legal and Moral Obligations: Essays in Moral Philosophy*'deki) "bireyin ahlâkını ancak. ilksel toplumsal grup ahlâkından gelişen bir şey olarak kavrayabiliriz" iddiasında görülebilir.

yordu, ama aynı zamanda istenmeyen yaralar da açıyor, devletin kendi egemenliğini savunması beklenirken ona zarar veriyordu. "Engellenmemiş benlik" devletin, buradaki ve şimdiki devletin, Yasasının kendi özünü açıklama hakkını neden tanısındı ki? Kendisini devletin şekillendirdiği yurttaşlık kalıbıyla sınırlama çağrısını neden kabul etsindi ki?

Evrensellik koyutu ciddiyetle (yani, yasama erkinin uygulayıcıları gibi değil, felsefeciler gibi) ele alındığında, şimdi türdeş ulus-devletin idari birimlerine dönüşmüş olan toplulukların ahlâki yetkilerini ellerinden almakla kalmaz, aynı zamanda devletin en üst ahlâki otorite olma iddiasını savunulamaz hale getirir. Koyutun mantığı kendi kendini sınırlayan *hiçbir* politik topluluğun pratiğine uygun değildir; yalnızca evrenselliğe doğru ilerlemeyi engelleme suçlamasıyla sanık sandalyesinde oturmakta olan belirli bir karşı iktidara değil, tam da Aristoteles'in insanlığın en yüce kaynağı ve koruyucusu olarak politika ilkesine karşı çıkar. Söz konusu politik topluluğun yerleştirildiği düzey ne olursa olsun, ahlâki uslamlamayı, soyut ilkelere bir çağrı olarak değil, politik bir topluluğa içkin anlamlara bir çağrı olarak[5] düşünen çağdaş Aristotelesçiler Michael Walzer ya da Michael Oakeshott'un teorileri gibi bütün teorileri çürütür.

Herhangi *polis*, üyelerini kendi sınırları içinde birleştirdiği ve aynılaştırdığı ölçüde, onları diğer toplulukların üyelerinden ayırır, ayrıştırır, "tikelleştirir". "Konumlandırılmış" benlik (MacIntyre'ın terimleriyle, "engellenmemiş benlik"in karşıtı) her zaman *farklı bir şekilde* konumlandırılmış –başka bir *poliste* kök salmış– bir benliğin karşısına konur. Bu nedenle, evrenselci talep, kendisini evcilleştirmek ve kendi asilerine karşı sürdürdüğü savaşta kullanmak isteyen *polisin* aleyhine döner; bu talep mantıksal sınırlarına götürüldüğünde *tüm* ahlâki emirlere karşı durmadan muhalefet üretmek ve böylelikle radikal bir şekilde *bireyci* bir duruş yaratmak zorundadır. Politika, görünüşte evrensel olan, ama zorunlu olarak ülke içinde geliştirilen ve ülkeye bağlı olan standartları ileri sürerken, amacını aydınlatan ve/veya soylulaştıran aynı evrenselcilik ilkesi adına kendisine karşı çıkıldığını ve direnildiğini görür. O

---

5. Michael J. Sandel, "Introduction", *Liberalism and its Critics* içinde. der. Michael J. Sandel (Oxford: Blackwell, 1984), s. 10

zaman evrensel standartların ileri sürülmesi, kuşkulu bir şekilde insan doğasının bastırılması olarak görülür ve *hoşgörüsüzlük* olarak kınanır.

"Konumlandırılmış" benliğin savunurları (tanındıkları adla "toplulukçular") açısından, evrenselci özlemler ve evrenselleştirme pratikleri kuşkusuz bir zorbalıktır; bir baskı aracı, insan özgürlüğüne karşı işlenen bir şiddet hareketidir. Gelgelelim, bu özlemler ve pratikler, sözde evrensel standartları ileri sürdüklerini iddia eden evrenselden daha dar olan tüm güçlerden kuşkulanan *bona fide,** içten ve tutarlı liberal evrenselciler için de kabul edilemez. Tutarlı liberallerin baktığı noktadan, ahlâk ancak bireylerin insan olma *sıfatıyla* sahip oldukları niteliklerde ve yeteneklerde kök salabilir. Tutarlı liberaller, gruplar adına –ister "yüce grup çıkarları" adına isterse "yüce grup bilgeliği" adına olsun– ileri sürülen etik kodları, Søren Kierkegaard gibi, iktidara doymaz idareciler ile ötekine yönelik ahlâki sorumluluğun yükünün sözümona masraflarının hissettirdiği hoşnutsuzluk arasındaki fesat planının bir örneği olarak göreceklerdir:

> İnsan, doğası gereği hayvani bir yaratılışa sahiptir. Bu nedenle insanların tüm çabaları sürüleşmeye yöneliktir; "gelin birleşelim", vb. Tabii ki bütün bunlar şatafatlı isimler, aşk, sempati ve coşku, büyük planların uygulanması vb. adı altında yapılır; bu, bizim gibi alçakların her zamanki ikiyüzlülüğüdür. İşin aslı şu ki, birey ve ideal standardından bir sürü içinde kurtulmuş durumda oluruz.[6]

Ne ki, evrenselcilik silahının onu kullananlara karşı dönebilmesinin tek nedeni bu değil. Evrenselciliği destekleyen, ama hakiki evrensel egemenliğin hayli uzağındaki faillerle, gerçekte var olan (daha doğrusu gerçekçi bir şekilde amaçlanan) evrenselliğin ufku, devlet sınırlarında durma eğilimindedir. Her egemen otoritenin evrenselci özlemleri, egemen otoritelerin çoğulluğu arasında istikrarsız varoluşlara yol açar. Yalnızca bir bütün olarak insanlığı

---

* İyi niyetli, inanmış. (y.h.n.)

6. Søren Kierkegaard, *The Last Years: Journals, 1853-55*, İng. çev. Ronald Gregor Smith (Londra: Collins, 1968), s. 31. "Kimse tek başına olmak istemez, herkes gerilimden kaçar" (s. 51); ama "kitle ortaya çıkar çıkmaz, Tanrı görünmez olur... Tanrı sadece tek tek insanlar için vardır". (s. 95).

mevcut ya da muhtemel hâkimiyetine tâbi olan nüfusla özdeşleştirme yeteneğine sahip bir iktidar, tutarlı bir şekilde evrenselci olabilir. Böyle bir iktidarın, ulus devletler ilkesine göre örgütlenmiş bir dünyada ve ulus devletlerden hiçbirinin ekümenik egemenlik rüyasını uzun süre ciddi ciddi göremedikleri bir dünyada ortaya çıkması ihtimal dışıdır. Bu durumda, her biri komşuları tarafından sınırlanan bir nüfuz bölgesine sahip egemen otoritelerin bir arada yaşaması egemenlerin dayanışmasını gerektirir ve besler: Her egemenin, cuius regio, eius religio* tarzı hâkimiyetinin sınırları içinde biricik egemenliğinin açık ya da zımni olarak tanınması. Siz kendi tebaanıza ne yapması gerektiğini söylersiniz, ben de kendi tebaama. Nasıl ki evrensel ahlâk kurallarının imgesi, devlet otoriteleri tarafından yayımlanan evrensel yasa kalıbı temel alınarak ülke içinde kullanım uyarınca biçimlendirilirse, devletler üstü ahlâki evrensellik de, "uluslararası ilişkiler"in suretinde tahayyül edilir: Diplomasi, pazarlık, görüşmeler, gerçek ya da sahte anlaşma noktaları arayışı. Sonunda "gerçekten evrensel" olduğu konusunda anlaşmaya varılan şey, "ortak kökler"den çok "ortak payda"ya benzer. Prosedürün berisinde, onu uygulanabilir kılan varsayım durmaktadır: Evrensel ahlâkın birden fazla kavranışı vardır ve hangisinin hüküm sürdüğü, onu ortaya atan ve ifade etme hakkını elinde bulunduran iktidarların göreceli kuvvetine bağlıdır.

Evrenselci projenin bu sınırlılıkları ne kadar güçlü ve içkin çelişkileri ne kadar derin olursa olsun, modernlik tüm göreliliği bir baş belası ve bir tehdit –her şeyden önce, kısa süre içinde düzeltilmesi gereken geçici, can sıkıcı bir durum– olarak telakki etmiştir. Ahlâki evrenselliğin uygulanmasının ne kadar zor olduğu ortaya çıksa da, hiçbir pratik zorluğun , bir ideal ve tarihin ufku olarak evrensellik üzerine herhangi bir gölge düşürmesine izin verilmemiştir. Görecilik her zaman sadece "şimdilik"ti; bugünkü çabalara rağmen devam etmesi, ideale doğru durdurulamaz ilerlemede sadece geçici bir pürüz olarak küçümsenmeye çalışılıyordu. *İnsanlığın nihai hedefi* olarak evrensellik hayali ve onu gerçekleştirme kararlılığı *evrenselliğin süreçsel* kavranışına sığındı. Orada emniyetteydi –evrenselleşme sürecinin gerçekleştiğine, "za-

* Bir bölgede krallık kiminse, orada onun dini geçerlidir. (y.h.n.)

manın ilerleyişi"nin inanılır bir şekilde durdurulamaz bir ilerleyiş olarak görülebileceğine ve bugünkü farklılıkların giderek budanmasına ve sonunda bastırılmasına yol açacağına makul bir şekilde inanılabildiği sürece. Zamanın –özellikle henüz olmayan kısmının, insanın hakkında özgürce hayal kurabildiği ve ampirik olarak sınanma korkusu taşımadan ona sihirli güçler atfedebildiği kısmının– olağanüstü iyileştirici yeteneğine duyulan güven, modern aklın en çok öne çıkan özelliğiydi. Diderot modern insanı "postéromane" –gelecek kuşaklara âşık– olarak adlandırıyordu; Alain Finkielkraut da daha yakın bir tarihte şöyle diyordu:

> Modern insan geleceğin, bugünün adaletsizliklerini düzeltme yeteneğine güveniyordu. Bir bütün olarak insanlığı, tek tek insanların sahip olmadıkları bir nitelikler hareketi olarak tahayyül ediyordu. Sonsuzluğa duyduğu güveni gelecek zamana verdi... Modern insan gelecek kuşaklara doğru yürür.[7]

Postmodern evrede (tutkularıyla onu ayakta tutan güçlerle birlikte) baltalanan ve eski moda diye bir kenara atılan, modern zihniyete özgü olan bu inançtır. Evrenselleşme historiosophy'sinin* postmodern versiyonu küreselleşme perspektifidir: Politik, kültürel ve ahlâki otoritelerin ekümenizasyonunu içermediği apaçık görülmek üzere bilginin, teknolojinin ve karşılıklı ekonomik bağımlılığın küresel olarak yayılması görüşü (küreselleştiği varsayılan faktörlerin uluslar*arası* ya da uluslar*üstü* değil, ulusal *olmayan* faktörler oldukları düşünülür). Yeni historiosophy'nin tek yaptığı, uygarlaşma sürecinin yayılmasının yarattığı ahlâki evrensellik ümitlerini uzak ve belirsiz hale getirmektir.

"Kültürel olarak ileri" ya da "en gelişmiş" ulus devletlerin "uygarlaştırma misyonu"na dayanan geçmişteki zemininden artık yoksun olan evrensel ahlâk düşüncesi hayatta kalabilmek için, ancak tüm insanlığın doğuştan barındırdığı, toplumsal öncesi ahlâki it-

7. Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne* (Paris: Gallimard, 1991), s. 13. Finkielkraut, Claude Simon'ın sözlerini aktarır: "Son tahlilde, bir zamanlar Tanrı yolunu bulacaktır dendiği gibi, er geç, şu ya da bu şekilde, Tarih (ya da insan türü) yolunu bulacaktır, denileceğini ileri sürmenin çok da yanlış olmayacağına inanıyorum".

* Tarihin hükümranlığı. (y.h.n.)

kilere (toplumsal süreçten kaynaklananların, yasa koyucu/düzenleyici/eğitici eylemin nihai ürünlerinin ve tortularının tersine) ya da keza toplum müdahalesinden önce gelen (bir sonraki bölüme bakınız), dünyadaki insanların aynı derecede ortak olan temel yapılarına başvurabilir. Bunun alternatifi. savaş alanını evrenselcilik vaizlerinin müzmin hasımları olan *toplulukçulara* bırakmak olacaktır. Kültürel/ahlâki egemenliklerin (politik/ekonomik egemenliklerden ayrı olarak) çoğulluğunun belirsiz bir süre, belki de ebediyen devam etme ihtimalini kabul ettiğimiz an, evrensel ahlâki değerlerin soğuk ve soyut toprağından, "yerel topluluğun" sıcacık ve basit kucağına geri çekiliş son derece baştan çıkarıcı görünür; birçok kişi bu çekiciliği dayanılmaz bulacaktır. Böylece, modern çağın büyük kısmı boyunca felsefi ve politik düşüncenin nadiren ziyaret edilen periferisine sürgün edilen, "zamana ayak uydurduğunu", bilimsel ve "ilerici" olduğunu gururla ilan eden hâkim düşünce tarafından muhafazakâr, nostaljik ya da romantik diye hor görülerek reddedilen ve unutulmuşluğa terk edilen, "önce topluluk vardı" diyen dünya görüşü tüm hıncıyla geri döner; daha doğrusu insan bilimlerinin kanonu* ve itiraz edilemez "sağduyusu" düzeyine çıkartılmaya çok yaklaşır.

B. KÖKLERİNDEN KOPARILMIŞ BENLİĞİN YENİDEN KÖKLENDİRİLMESİ

Yeniden doğan toplulukçuların görüşlerindeki sorun, gözetimlerini ulus devlet sınırları boyunca dikilen kontrol noktalarıyla sınırlamayı reddeden evrenselcilik savunurları gibi, "konumlan-dırılmış" benliklerin yalnızca "hakiki topluluklar"ın (yani teorisyenler tarafından hayal edilen toplulukların) sınır muhafızı rolüyle yetinmeyi reddetmeleridir. Toplulukların sınırlarını belirsizlikten uzak bir şekilde çizmek devletlerin sınırlarını çizmekten daha zordur; ama esas mesele bu değil. Bir topluluğun kimliği, "konumlandırdığı" benlikleri kavradığı pençeyle ve dolayısıyla onlarda yaratmaya muktedir olduğu ahlâki mutabakatın ölçüsüyle tanımlanırsa, bizzat topluluk sınırları (özellikle ulus devletlerin de-

* Kural, düzen, ölçüt. (y.h.n.)

nedikleri türden sıkı, denetimli ve geçirimsiz sınırlar; ama aynı zamanda nispeten birbirine benzeyen, kültürel/ahlâki olarak homojen olan bir nüfusu çevreleyen girintili çıkıntılı bir çizgi halini alan daha gevşek sınırlar) düşüncesini savunmak zorlaşır, hemen hemen olanaksızlaşır.

Devlete bağlı ya da *devlet* destekli faillerinkine benzer bir yasal hüküm gücüne sahip hiçbir *komünal* otorite yoktur. Böyle bir otorite olmayınca, üyelerini bir dereceye kadar kalıcı sonuçları olacak şekilde "konumlandırmaya" gerçekten muktedir olan bir topluluk, hayatın bir olgusundan çok metodolojik bir koyut gibi görünmektedir. Kavramların görece güvenli alanından çıkılarak kavramların ifade ettiği varsayılan herhangi bir somut nesnenin tasvirine gelindiğinde, aynı olduğu düşünülen farklı amaçlarla hareket eden, iç çelişkilerle dolu ve çatışan etik önermeler arasında karar vermek için sahip oldukları araçların yetersizliği apaçık olan akışkan bir erkekler ve kadınlar toplamı görülür sadece. Ahlâki topluluğun *hayal edilmekten* çok *koyutlandığı* ve *ihtilaflı bir şekilde* koyutlandığı ortaya çıkar. Mesele her zaman bir koyutun diğer koyutların karşısına konulmasıdır; bir *program*, geçmişi savunma ya da haklılığını ortaya koyma çabasından çok bir geleceği bağlama girişimi; en önemlisi, belli sayıda erkeği ve kadını bağlama ve eylemlerini, topluluğun koyutlanan varlığını gerçek kılma çabasıyla tercih edilir hale getirilen bazı seçimlere tâbi kılma girişimidir. Ahlâki toplulukta "ahlâki" diye tanımlanan, bu tâbi kılmanın arzu edilen etkileridir: Grubu ayakta tutma talebi olarak kamufle edilmiş (talep sık sık dobra dobra ve iki yüzlülükle, bireysel, bencil çıkarların –her zaman varsayımdan ibaret olan– herkesin çıkarı için feda edilmesi gerekliliği olarak ifade edilir), grubu gerçek kılmak için işbirliği yapma talebi aracılığıyla elde edilen bireysel seçimlerin sınırlanması ve verimlileştirilmesi.

Günümüzde devletin *ahlâki* yasamadan çekilmesi (ya da daha doğrusu bu yasamayı her yere genişletmek ve kapsayıcı kılmak şeklindeki eski modern tutkuları bir yana bırakması), toprağı komünal ziraat için boş bıraktı. Devletler giderek ulustan daha küçük (etnik, bölgesel, dinsel, toplumsal cinsiyet ve cinsel politika temelli) kategorilerin ahlâki özgüllük ve özbelirlenim haklarını tanıyor –ya da daha doğrusu bu özbelirlenimin planlı bir şekilde

değil, zımnen gerçekleşmesine izin veriyor. Boşluk şimdi, her biri –kendi iddialarına göre– bu benliklerin "konumlandırılmışlığından" türeyen kuralları kendi etik gözetimlerinin doğal alanı olarak yorumlama hakkını talep eden rakip basınçlar tarafından dolduruluyor. Bir taraftan devletin kendi yasama güçlerinin bazı ayrıcalıklarından ve bireysel yaşamı kapsayıcı, titiz bir şekilde düzenleme yönündeki eski tutkusundan vazgeçmesinin –devletin, kendi alanı içinde çeşitliliğin kalıcılığına razı olmasının– sonucu olan insan hakları, diğer taraftan devletin bıraktığı güçleri toplamak isteyen, gözü yükseklerde "topluluk liderleri"nin ellerinde bir savaş narasına ve şantaj silahına dönüşüyor. Bir taraftan, farklılığın bireyselleşmesinden, yeni ahlâki özerklikten söz ediliyor; diğer taraftan –ikisi de öncekinden farklı bir düzeyde de olsa– farklılığı yeniden kolektifleştirme ve yeni bir dışerk icat etme yönünde kılık değiştirmiş ama kararlı girişimlerde bulunuluyor.

Eskiden ulus devletin tanımladığı ve uyguladığı yasal/ ahlâki "evrenselliğin" yoğunlaştırılmış gücüne göğüs geren bireyler artık, her biri bireyin ahlâki seçim hakkını gasp etmeyi amaçlayan bir sosyal baskılar ve/veya yarı etik şantaj örnekleri kakofonisiyle karşı karşıyadırlar. Gelgelelim, çelişkili baskıların hiçbiri, yurttaşın, devlet uyruğunun alışkın olduğu kadar kapsayıcı bir duruma hitap etmiyor. Normal olarak, karmaşık bir hedef oluşturan insanlar, koyutlanan topluluğun üzerinde inşa edileceği temel olarak alınan tek bir yüze indirgenirler; bireyin çok yönlü kimliğinin yalnızca bir yönüne hitap edilir. Ama bu yönün esas olduğu, bireyin durumunu bir bütün olarak belirlediği, tüm diğer yönleri gölgede bırakacağı ve hepsinden ağır basacağı –böylece bireyi bu diğer yönlere referansta bulunan basınçlara karşı, gelecekteki tüm itaatsizliklerden peşin olarak beraat ettireceği– ilan edilir. Talep edilen, çok-yönlü kimliğin diğer yönlerine referansta bulunan rakip itaat taleplerini marjinalleştirmesi ya da hükümsüz ve geçersiz kılması gereken bir tür sadakattir. Benliğin önce budanması ve kırpılması, parçalarına ayrılması ve sonra gerçekten "konumlandırılmış" hale getirilmek üzere yeniden birleştirilmesi gerekir. Konumlandırılmış benlik teorisi ve bu teorinin yansıttığı ve yardım ettiği topluluk inşasına hizmet eden bir ideoloji, sürecin gerçek mantığını tersine çevirir. "Doğal bir veri" olmanın çok uzağında olan

"konumlandırılmışlık" toplumsal olarak ve *tartışmalı bir şekilde* yaratılır; her zaman rekabetçi mücadelenin ve –çok sık olarak– bireysel seçimin bir sonucudur.

Devletin yasalaştırdığı ahlâk ve koyutlanmış toplulukların kendinden menkul sözcülerinin dağınık ahlâki baskıları bir noktada hemfikirdirler: İkisi de bireysel ahlâki takdir hakkını yadsır, en azından azaltır.

Her ikisi de dışerkin emrettiği etik ödevi, özerk ahlâki sorumluluğun yerine geçirmeye çalışır. Her ikisi de bireyin ahlâki seçimini; en azından yaşamın "ortak refah"la ilişkili görülen alanlarında özgür seçimler yapmasını engeller: Çatışma durumunda, bireylerin ortak davayı –tüm diğer kaygıların üzerine– yükselten eylemi yeğlemelerini isterler. ("Herkesin çıkarı her birimizin çıkarından önce gelmelidir"). Her ikisi de bireysel inisiyatiften kaçınır. Her ikisi de, bireylerin kendiliğinden, planlanmamış ve gözetim altında olmayan ilişki sürecinde kendi kendine oluşturdukları bağlılıklara ve sadakatlere katlanamaz. Her ikisi de kişiler arası bağlara, birer direniş ve fesat yuvası olarak kuşkuyla yaklaşırlar ve bu bağları yok etmek için fırsat beklerler.

Yukarıda sözü edilen nedenlerle, kendiliğinden ve özerk, bireysel olarak yaratılan ahlâka karşı düşmanlık, koyutlanmış topluluklarda, yerleşik, emniyetli ve kendinden emin devlette olduğundan çok daha ihtiyatlı, şiddetli ve hırçındır. Militanca hoşgörüsüzlük, koyutlanmış topluluklarda müzmin ve tedavisi imkânsız olan güvensizlikten kaynaklanır. Koyutlanmış topluluklar, sadece koyutlanmış oldukları *için* güvensizdirler. Ama daha çok, bugünlerini kuvvetlendirmek ve geleceklerini sağlama bağlamak uğrunda ne yaparlarsa yapsınlar *ebediyen* koyutlanmış halde kalacakları için kendilerinden emin değildirler; Cornelius Castoriadis'in dediği gibi, "kişinin benmerkezci kalesinin en derin girintilerinde bir ses tatlı tatlı ama yorulmak bilmeksizin duvarlarımız plastikten, akropolimiz kâğıttan yapılma diye söylenir durur".[8] Dininden döndürülenlerin itaatkârlığından başka bir temeli olmadığı için toplulukların mevcudiyeti her gün yenilenmek zorundadır. Dinlenmek için zaman yoktur; bir anlık bir dikkatsizlik

---

8. Cornelius Castoriadis, "Reflections on Racism", İng. çev. David Ames Curtis, *Thesis Eleven*, cilt 32 (1992), s. 9.

geri dönüşü olmayan bir dağılmayla sonuçlanabilir. Bu nedenle, bekleneceği üzere, kararlı koyutlanımdan istikrarsız varoluşa giden yolda uygulanabilen zulüm ve baskının hiçbir sınırı yoktur. Günümüzde bireysel özerklik en amansız ve kanlı bir şekilde, gasp edilen ve "azınlık hakları" (ama her zaman çoğunluk olmayı arzu eden, en azından çoğunluk gibi davranma hakkını arzu eden bir azınlığın hakları) olarak kolektifleştirilen "insan hakları" adına bastırılmaktadır. "Konumlandırılmışlık"ın dayatılan yorumunun kabul edilmemesi, yıkıcılık ve ihanet olarak mahkûm edilir; hainler de merhamet beklemesinler.

Tiz perdeden yapılan "engellenmemiş" benlik çağrısının çoğunlukla üniter ulus devlet tarafından ahlâki özerkliğin bastırılmasına karşı protestoyu susturmak için kullanılması gibi, "konumlandırılmış" benlik imgesi de, benzer bir bastırmanın toplulukçu uygulamalarını örtbas etme eğilimindedir. İkisi de suiistimale karşı bağışıklığa sahip değildir; ikisi de ahlâki dışerkin yükseltilmesi ve bireyin ahlâki yargı hakkının gasp edilmesi için kullanılmaya karşı yeterli korumaya sahip değildir.

C. ETİK EVRENSELLİĞİN AHLÂKİ SINIRLARI

Her iki kavramın, etik dışerkin yararına kullanılabilmesini sağlayan, herhangi bir grupsal-evrensel ahlâkın (söz konusu grup ister bir bütün olarak insan türü, ister bir ulus devlet, isterse koyutlanmış bir topluluk olsun), ahlâki davranışın aslında evrensel bir biçim verilebilen kurallarla ifade edilebileceğini zımnen varsaymasıdır. Yani, bu ahlâki benlikler her şeyi saran "biz"de eriyebilirler –ahlâki "ben", etik "biz"in tekil biçiminden başka bir şey değildir. Ve bu etik "biz" içinde, "ben" ile "o" birbirinin yerine kullanılabilir; birinci tekil şahısta ifade edildiğinde ahlâki olan, ikinci ya da üçüncü tekil şahısta ifade edildiğinde de ahlâkidir. Gerçekten de, ancak bu "gayri şahsileştirme"ye karşı koyan kuralların, *etik* normlar için belirlenen koşulları karşıladığı düşünülür. Böylece ahlâkın şu ya da bu şekilde –yetkili bir yasamanın ya da kasıtlı olmayan, ama aynı derecede güçlü olan *a priori** bir komünal "konumlandırma"nın sonucu olarak– ancak *ko-*

* Önsel. (y.h.n.)

lektif olabileceği totolojik olarak apaçıktır. Doğruluğu önceden, ahlâki görüngülerin tanımlanma ve seçilme biçimiyle garanti altına alınmıştır.

Bununla birlikte öncüller ancak zımni ve dolayısıyla kontrolsüz kaldıkları sürece ayakta durabilirler. Daha yakından bakıldığında, o kadar açık görünmedikleri gibi, kabul edilmeleri güvenli bile değildir.

Birinci öncülü alalım: Ahlâki görüngüleri tartışırken, "biz"i gramatik olarak "ben"in çoğul biçimi olarak ele alma zorunluğuna uymakta özgürüz. Gelgelelim, bunun bir ahlâk karikatürü olduğu itirazını getiren Emmanuel Lévinas şu açıklamada bulunur:

> Saygı göstermek boyun eğmek anlamına gelemez; ama öteki bana emir verir. Ben emir alırım, yani bir işi gerçekleştirmeye muktedir biri olarak kabul edilirim. Saygı göstermek, yasa önünde değil, bana bir iş emreden bir varlığın önünde eğilmektir. Ama bu emrin aşağılayıcı olmaması için –aşağılanmam saygı gösterme olanağını elimden alacaktır– aldığım emir aynı zamanda bana emir verene emir verme emri olmalıdır. Bir varlığa bana emir verme emrini vermekten ibarettir. Bir emir verme emrinden yapılan bu referans, "biz" deme, bir grup oluşturma olgusudur. Bir emirin diğer bir emire bu referansı nedeniyle "biz", "ben"in çoğulu değildir (Nous n'est pas le pluriel de Je).[9]

Yalnızca tüm "ben"lerin, en azından birimleri bir kümenin üyeleri olarak ayıran bir nitelik açısından ("biz sarı saçlılar" ya da "biz X Üniversitesi mezunları" veya "biz Leeds United taraftarları" gibi) genellikle aynı oldukları ve dolayısıyla yine bu açıdan birbirinin yerine konulabilir oldukları varsayılabildiğinde birçok "ben"den kolektif "biz"e yumuşak bir geçiş olacaktır. Bu durumda "biz" bir toplam, sayma işleminin bir sonucudur; sıfırların toplamıdır, organik bir bütün değil. Gelgelelim, "ahlâki birlik" için bu geçerli değildir. Birey üstü bütünlük düşüncesi ahlâk dünyasına uygulanabilse bile, ancak tam da *her biri yeri doldurulamaz olduğu için* ve ilişkileri *asimetrik* olduğu için ahlâki özneler olan benlikler

9. "The Ego and the Totality" (Le Moi et la Totalité), Emmanuel Lévinas, *Collected Philosophical Papers* içinde, İng. çev. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1987), s. 43. (*Entre nous: Essais sur le panser-à-lautre* (Paris: Grasset, 1991), s. 49.)

tarafından alınan, verilen ve uygulanan emirler temelinde birleştirilmiş ve sürekli olarak birleştirilen bir bütüne göndermede bulunabilir.

İlişkilerden *önce* tutum; tek yanlılık, karşılıklı *olmayış;* tersine çevrilemeyen bir ilişki: Ahlâki bir duruşun vazgeçilmez, tanımlayıcı özellikleri bunlardır. "Yüzle ilişkide olumlanan asimetridir; başlangıçta bana göre Ötekinin kim olduğu önemli değildir –bu onun meselesidir".[10] Lévinas'ın bu cümlesi Yüzün bir tanımı olarak okunabilir: Ancak ve ancak benim Ötekiyle ilişkim *programatik olarak* simetrik değilse Yüzle karşılaşılır; yani Ötekinin geçmişine, bugününe, beklenen ya da umut edilen *karşılığa* bağlı değildir. Ve ahlâk Ötekiyle Yüz olarak karşılaşmaktır. Ahlâki duruş esas olarak *eşitsiz* bir ilişki doğurur; karşılaşmayı ahlâki bir olay haline getiren, bu eşitsizlik, bu hakkaniyetli olmayış, bu karşılık istememe, bu karşılıklılığa ilgisizlik, kazançları ya da ödülleri "dengeleme" konusundaki bu kayıtsızlık, kısacası "Ötekine karşı ben" ilişkisinin organik olarak dengesiz ve dolayısıyla tersine çevrilebilir olmayan bu niteliğidir.

Lévinas, Kant'ın "içimdeki ahlâki yasa"nın gizemlerine ilişkin çözümünden en radikal sonucu çıkarmaktadır, ama yalnızca böyle bir radikalizm Kant'ın, yalnızca *Ötekinin hatırına* Öteki için duyulan kaygının yol gösterdiği bir duruş ve özgür bir özne ve "kendinde amaç" olarak Ötekine gösterilen saygı olarak ahlâk anlayışının hakkını verebilir. Post-Kantçı etik teorisinin diğer daha yumuşak versiyonları. Kant'ın anlayışının gerektirdiği ahlâki talebin muazzamlığını pek de karşılayamaz. Örneğin Martin Buber'e göre, Ben-Sen ilişkisini Ben-O ilişkisinden (Ötekinin ahlâki bir özne olarak ortaya çıkmadığı ilişkiden) ayıran, başlangıçtan itibaren karşılaşmanın *diyalojik* karakteri ya da bir diyalog beklentisidir: "Ben-Sen" bir hitap ve yanıt yapısına,[11] partnerlerin durmaksızın rolleri değiştikleri, birbirlerine hitap ettikleri ve birbirlerine aynen yanıt verdikleri devam etmekte olan bir söyleşi yapısına sahiptir. Bir koyut ya da kategorik bir beklenti olarak başından itibaren var olarak, ilişkiye Ben-Sen niteliğini veren, tu-

10. Emmanuel Lévinas, "Philosophie, Justice et Amour", *Entre nous* içinde, ss. 122-3.

11. Cf. Maurice Friedman, *Martin Bubers Life and Work: The Early Years, 1878-1923* (Londra: Search Press, 1982), ss. 314-15.

tumların ve sorumlulukların simetrisidir; sana O olarak değil Sen olarak davranıyorsam, bunun nedeni senin de bana senin Seni olarak davranmanı şart koşmamdır (beklemem, bunun için çalışmamdır).[12] Heidegger'in *Mitsein*'ı* da başlangıçtan itibaren bir simetri varsayımı taşır. "Biz" –Ben ve Öteki– "beraberce onun içinde olduğumuz" sürece ben Ötekiyle birlikteyim. Bizi "birleştiren" sadece ontolojik açmazın ortaklığı olduğu için, eleştirmenlerin Heidegger'i, böylesine yoksullaştırılmış, içeriksiz birliktelikten, ahlâktan *önceki* bir birliktelikten, zaten ahlâki taahhüt ve bağlılığı gerektirmeyen birliktelikten türetilebilecek bir etiğin yüce olmayışıyla; ve birlikteliğin *Mitsein*'da temellendirilmesinin kaçınılmaz sonucu olan telâfisi imkânsız etik tarafsızlıkla (ahlâki açıdan konuşursak tarafsızlık kayıtsızlıktan ayırt edilemez) suçlamalarında şaşılacak bir şey yoktur. Lévinas'ın alaylı yorumlarıyla, *Miteinandersein,***

> bir başkasıyla birlikte olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir anından başka bir şey değildir. Merkezi bir yer tutmaz. *Mit* yanında olmak anlamına gelir... Yüzle karşılaşmak değildir, *zusammensein,**** belki de *zusammenmarschieren*dir.[13]****

"Yanında varolmak" (Being with) simetriktir. Simetrik olmadığı bariz olan, partnerleri eşitsiz kılan, Ötekinin benimseye-

12. Comp. Emmanuel Lévinas, "Philosophie, Justice et Amour", s. 122.
* Alm. Yanında (var) olmak. (y.h.n.)
** Alm. Yan yana (var) olmak. (y.h.n.)
*** Alm. Birlikte (var) olmak. (y.h.n.)
13. Emmanuel Lévinas, "Philosophie, Justice et Amour", s. 135. Heidegger'in *Miteinandersein* görüşü ile Kafka'nın tekrar tekrar ortaya çıkan harikulade ama gizemli bir ahenk içinde olan, görülebilen ama anlaşılamayan çiftler teması arasındaki çarpıcı yakınlığa dikkat edin. Bu, Kafka'nın saplantılı bir şekilde dönüp dönüp geldiği bir temadır: K.nın iki asistanı, Blumfeld'in iki yardımcısı, dans eden ama uyuşuk iki kız ve nihayet –sanki serinin *zirvesi* olarak– son derece senkronize bir şekilde hareket eden iki selüloit top...Bütün bu çiftlerin ortak noktası, *dışarıdan* görünüşte ahenk içinde hareket eder gibi görünmeleri, ama işitilebilir bir şekilde hareketlerini açıklamamalarıdır; hareketler arasındaki bağıntı *tarafsız* bir gözlemcinin, *müdahil olmayan* bir gözlemcinin ve *bağımsız* bir gözlemcinin onlar hakkında anlayabileceği tek şeydir. Blumfeld'in yardımcıları ancak Blumfeld tüm sesleri bastıran pencerenin diğer tarafından kendilerine baktığında birbirleriyle konuşurlar.
**** Alm. Birlikte yürümek. (y.h.n.)

bileceği duruşa bağımlı olmaktan kurtararak benim konumumu *ayrıcalıklı kılan, için olmak*tır (being for) –être-pour-lautre, sadece (*Mitsein*'ın da bertaraf ettiği) yalnızlığa değil, kayıtsızlığa da meydan vermeyen varlık biçimi. (Lévinas, nasıl ki tembellik ve işsizlik işe dayalı bir varoluşun eksik biçimleri olarak emeğin önemini olumlarsa, yalnızlık ve kayıtsızlığın da öteki için olmanın eksik biçimleri olduğunu ve bu nedenle onu dolaylı olarak olumladıklarını belirtir.)[14] Öteki ister benim için olsun isterse olmasın ben Öteki içinim; onun benim için olması, deyim yerindeyse onun problemidir ve onun bu problemle uğraşıp uğraşmadığı ya da nasıl uğraştığı benim Onun için olmamı zerre kadar etkilemez (benim Öteki için olmam, Ötekine benim için olması için şantaj yapmayacağıma ve Ötekinin özgürlüğüne başka bir şekilde müdahale etmeyeceğime dair rızamı da içermek üzere Ötekinin özerkliğine yönelik saygıyı içerir). "Ben senin içinim" başka ne içerirse içersin, "benim için sen" biçiminde ödüllendirilme, karşılık alma ya da "dengelenme" talebini içermez. Benim Ötekiyle ilişkim tersine çevrilebilir değildir; karşılık verilirse, bu karşılık, benim, için olma açımdan bir tesadüften başka bir şey değildir.

O halde, "ahlâki bir birliği" belirten "biz", "ben"in çoğulu değildir –son derece eşitsiz konumlardaki birimleri biraraya getiren karmaşık bir yapıyı çağrıştıran bir terimdir. Ahlâki bir ilişkide, ben ve Öteki birbirinin yerine konulamaz ve dolayısıyla çoğul bir "biz" oluşturmak üzere "toplanamaz". Ahlâki bir ilişkide, düşünülebilecek tüm "ödevler" ve "kurallar" sadece bana yöneliktir, sadece beni bağlar, ve beni, yalnızca bir "ben" olarak beni oluşturur. Bana hitap ettiğinde sorumluluk ahlâkidir. Sorumluluğu Ötekini bağlayacak şekilde dönüştürdüğüm an, sorumluluk ahlâki içeriğini tamamen kaybedebilir. Alasdair MacIntyre'ın etkileyici bir üslupla ifade ettiği gibi, "İnsan ahlâki temellerde kendisi dışında herhangi biri için yasa koymayı reddedebilir":[15]

Captain Oates gibi ahlâki bir kahraman, ödevin talep ettiğinden daha

---

14. Emmanuel Lévinas, "Mourir pour...", *Entre nous* içinde, s. 225.
15. Cf. Alasdair MacIntyre, "What Morality is Not", *Philosophy* içinde (1957), ss. 325-35. Lévinas "ahlâki temellerin" tanımlayıcı özelliğini reddederek kuşkusuz daha ileri gider.

> fazlasını yapan kişidir. Bu nedenle "meli/malı"nın evrenselleştirilebilir anlamında, Captain Oates'un yapması gerekeni yaptığını ileri sürmenin anlamı yoktur. Bir insanın vazife dışı bir işi yaparak görevini yerine getirdiğini söylemek kendi kendiyle çelişmektir. Ne var ki, bir insan vazife dışı bir işi yapmayı görev edinebilir ve ötekiler bunu yapmadıklarında onları kınamadan, kendisi bu görevi yerine getiremediğinde kendisini kınayacak şekilde kendisini bu göreve adayabilir.

Kant'ın kategorik buyruğu, desteklemeye yönelik olduğu ahlâki kuralların evrenselliği (dolayısıyla ahlâki öznelerin karşılıklı olarak birbirlerinin yerine konulabilir olması) konusunda ısrarlı olduğu için, –ahlâki davranışın *yeterli* koşulunu açıkladığı şeklinde yorumlanırsa– belirli bir davranışı ahlâki bir görev haline getirebilir; ama ahlâki emrin *zorunlu* koşulunun tanımlanması olarak ele alınırsa, çok önemli bir ahlâki itkiyi izleyememe konusunda vicdanı temize çıkarabilir. Ahlâki kişi ve o kişinin ahlâki kaygısının nesnesi aynı kıstasla ölçülemez –ve ahlâki kişiyi ahlâki yapan tam da bunun anlaşılmasıdır.

"Öteki için ölmeye hazırım" ahlâki bir cümledir; "O benim için ölmeye hazır olmalıdır" cümlesinin ahlâki olmadığı ise apaçık. *Ötekilerin*, ne kadar değerli olursa olsun anavatan, parti ya da herhangi bir başka dava için hayatlarını feda etmelerini isteyen bir emir de ahlâki bir cümle değildir; oysa bir düşünce iz bırakmadan ölmesin diye *benim kendi* bekamdan vazgeçmeye hazır olmam beni ahlâki bir kahraman yapabilir. Öteki hatırına fedakârlığa hazır olmak, bana, tam da fedakârlık etme emrinin benim için ve yalnızca benim için geçerli olduğunu, fedakârlığın bir hizmetler alışverişi ya da karşılığı meselesi olmadığını, emrin *evrenselleştirilebilir olmadığını* ve dolayısıyla başka birinin omuzlarına yüklenmek üzere benim omuzlarımdan alınamayacağını kabul ettiğim için *ahlâki* olan sorumluluğu yükler. Ahlâki bir kişi olmak kardeşimin bakıcısı *olduğum* anlamına gelir. Ama aynı zamanda kardeşim kendi kardeşlik görevlerini benim gördüğüm gibi görsün ya da görmesin *ben* kardeşimin bakıcısıyım; gerçek ya da varsayımsal öbür kardeşlerin yaptıklarından ya da yapabileceklerinden bağımsız olarak ben kardeşimin bakıcısıyım anlamına gelir. En azından, ancak bu şekilde davranmaya *mecbur* olan, hatta bu şekilde

davranabilir olan tek kişi *benmişim gibi* davranırsam gerçekten onun bakıcısı olabilirim. Ahlâki kayıtsızlık açısından bardağı taşıran son damlayı yaratabilecek tek kişi her zaman benim. Beni ahlâki ilişkiye sokan, sorumluluğumun bu biricikliği ("genelleştirilebilir" olmaması!) ve bu tersine çevrilemezliğidir. Dünyadaki tüm kardeşler kendi kardeşleri için benim yapmak üzere olduğum şeyi yapsalar da yapmasalar da önemli olan budur.

Ahlâki sorumluluğumun ahlâki itkime eşdeğer olup olmadığını ölçecek standartları aradığımda, bu standartları makul bir şekilde ötekilerin uymasını talep edebildiğim kurallarda *bulamam*. "Benin, her zaman ötekilerden *daha fazla* bir sorumluluğu vardır;"[16] sözleşme ortaklığından farklı olan bir *ahlâki* birlik ancak bu varsayım temelinde düşünülebilir ve anlaşılabilir. Benim sorumluluğum her zaman Ötekinin sorumluluğundan bir adım önde, her zaman daha fazladır. Zaten var olan normların ve zaten uyulan kuralların bana yol göstermesi, görevimin sınırına vardığım konusunda beni temin etmesi ve böylece "vicdan azabı" olarak açıklayacağım endişeden beni kurtarması gibi bir rahatlığım yoktur. Sorumluluğum bir kural olarak ifade edilebilirse, bu ancak (Kafka'nın, tek bir tövbekâr için açık tutulduğu ve o öldüğü an kapatılacağı için hiç kimsenin geçmediği ünlü Adalet Sarayı kapısı meselindeki gibi) *tekil* bir kural, bildiğim ve dikkat ettiğim kadarıyla yalnızca benim için dile getirilen ve başkalarının kulakları tıkalı bile kalsa benim duyduğum bir kural olacaktır. "Appel de la sainteté précédant le souci dexister; Souci comme sainteté, ce que Pascal appelait amour sans concupiscence; Le moi de celui qui est élu à répondre du porchain... Unicité de lélection!";[17] [Varoluş kaygısından önce gelen azizlik çağrısı; Pascal'in tenin isteklerini içermeyen aşk dediği, azizlik kaygısı; Geleceğe yanıt vermek için seçilen kişinin beni... Seçimin biricikliği!]; ben yalnız başıma taşıdığım bu sorumluluk tarafından seçildim –bu nedenle benim standartlarım sıradan, istatistiksel olarak ortalama ya da genel olarak paylaşılan standartlar olamaz. Azizler *biriciktirler*, öbür insanların –çok korktukları ya da çok zayıf veya çok bencil oldukları için– kaçtıkları şeyleri ve

16. Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, İng. çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), s. 99.
17. Lévinas, Mourir pour..., ss. 228-9.

yapılması salt nezaketin ya da görev çağrısının ötesine geçtiği için yapılmasını talep etmeye vicdanın elvermeyeceği şeyleri yapan kişilerdir. Azizler bu tür şeylerin ancak kendileri tarafından yapılmasını talep edebilirler ve azizleri aziz yapan, bu şeylerin ötekiler tarafından yapılmasını talep *etmezken* kendileri tarafından yapılmasını talep etmeleridir. Benim (yalnızca benim) kendi (yalnızca kendi) eylemimi ya da sorumluluğumu ölçebileceğim standart, azizlik standardıdır: Benim yalnızca kendim için belirleyebileceğim ve öteki insanların önünde onların ahlâkının ölçüsü olarak öne süremeyeceğim bir standart. Lévinas'ın "azizlik standardı" ile kastettiği, ahlâki namusun paylaşılan, evrensel, uzlaşımsal ya da istatistik ortalamalı ölçüsünün üzerindeki bir standarttır. İmkânsızın, ulaşılmazın standardı; herhangi bir gerçek başarıyı acınacak bir şekilde geride, tatmin edici olmaktan ebediyen uzakta tutan bir ütopya.

Gösterilen özenin, yerine getirilen sorumluluğun en sonunda –hatta sorumluluğun üstlenildiği an *tahayyül edildiği* haliyle bile sonunda– tekbiçimlilik yoktur. Sorumluluğun "amacı" ya da "nedeni" yoktur ("istencin" ya da "kararın" sonucu değildir; istendiği zaman varsayılan ya da sayılmayan ve varsayılmadığında var olmayan bir şey değildir; ahlâki kapasitemi oluşturan, bu Öteki için şimdi ve burada sorumlu olmamamın *imkânsızlığıdır*). Ama sorumluluğumun nesnesini benim standardıma getirmek, onu ele geçirmek, emrim altına sokmak, şu ya da bu açıdan benimle aynılaştırmak ve böylece onu, *onun* farklılığını, onun *biricikliğini* oluşturan *onun* sorumluluğundan soymak kesinlikle benim sorumluluğumun, kendisini yadsımadan, ahlâki bir duruş olmaktan vazgeçmeden peşinde koşabileceği ya da düşünebileceği bir sonuç değildir. Bizim "ahlâki birliğimiz" bir kaynaşma, özdeşlik, üçüncü bir tarafa (yani, ne Bana ne Sana, ama herkesin boyun eğmek zorunda olduğu bazı gayri şahsi ilkelere) ortak boyun eğme, benim azizliğimi ve senin farklılığını ikimizin de bireyselliğini silen (ve karşılıklılık, eşit muamele, dengeli alışveriş standardını içeren) ortak bir standart içinde erime birliği değildir. Ahlâki kolektivite le face-à-face sans intermédiaire'dir [aracısız yüz yüze]; post-Platoncu etik felsefecilerinin aradıkları türden bir kolektivite de-

ğildir: Ahlâki öznelerin ortak bir idealin kolektif bir temsiline, "qui, tourné vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent lautre à côté de soi, et non pas en face de soi" [anlaşılabilir güneşe, gerçeğe dönerek ötekini karşısında değil yanında hisseden] bir "biz"e daldıkları ve battıkları bir komünyon değildir.[18]

D. AHLÂKİ ÖZNENİN YALNIZLIĞI

O halde hiçbir evrensel standart yoktur. İnsanın başını çevirip de "benim gibi" olan öbür insanların yaptıklarına göz atma imkânı yoktur. Ne yaptıklarına ya da ne yapıyor olmaları gerektiğine dair söylediklerini dinleyip onların örneğini izlemek, kendimi başka herhangi bir şey, ötekilerin yapmayacağı hiçbir şeyi yapmamak nedeniyle temize çıkarmak ve günün sonunda tertemiz bir vicdana sahip olmak mümkün değildir. Bakarız ve dinleriz, ama bunun faydası olmaz –en azından *radikal* bir faydası olmaz. Parmağımı kendimden başka tarafa çevirmek –"insanlar böyle yapıyorlar, dünya böyle"– beni uykusuz gecelerden ve kendi kendini aşağılamayla geçen günlerden kurtarmaz. "Ben görevimi yaptım" düşüncesi, yargıçları tepemden alabilir belki, ama parmağımı herhangi birine çeviremediğim için "vicdan" dediğim jüriyi feshedemez. *Bildiğim hepimizin görevi, hissettiğim kendi sorumluluğumla* aynı şey gibi görünmez.[19] Bazılarımızın suçluluk, bazılarımızın günah dediği kemirici kendi kendinden hoşlanmama kurdundan kurtulmayı içtenlikle isterim. İyi niyetli bazı kişiler, nasıl her zaman *doğru* olu-

---

18. Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre* (Presses Universitaires de France, 1979), ss. 88-9.

19. Vicdan azabının musallat *olmadığı* duruma ulaşmak kuşkusuz oldukça kolaydır. Aslında çoğumuz çoğu zaman bu duruma ulaşır ve kendimizi bu durumda buluruz. Ama "çoğu zaman" ahlâki eylem alanının dışına çıkar; ötekinin mahremiyetine saygı göstermek ve gözlerini başka tarafa çevirip ötekinin yüzüne bakmamak yoluyla saygıyı görünür kılmak gibi basit bir kuralın yanı sıra, kodlanmış ve bu nedenle kolayca öğrenilebilen ve yorumlanabilen mekanizmalardan geçerek uzlaşımların ve adabımuaşeretin yeterli olduğu alana gireriz. Ancak diğer zamanlarda ahlâki yük yaratan durumlarda yaşarız ve bu yalnız olmamız anlamına gelir. Evet bunlar *eşik* durumlardır, ama ahlâki öznelerin filizlendiği, geliştiği, çiçek verdiği ve solduğu toprağı oluştururlar –varoluşsal ölüm, aşk ve anababalık *extrema*sı ve bunların dev gibi ve yoğun gölgelerini uzattıkları sayısız durum gibi.

nacağını öğrenirsem, bir daha asla kendimi *hatalı* hissetmeyebileceğimi söylerler. Diğerleri ise hiçbir güvence gerçekten güvenilir olmadığı halde, yine de tövbe edebileceğimi ve böylece de geçmiş sicilimi temizleyebileceğimi söylerler.[20] Ama ben bu öğütlerin ortaya attığı umuda ne kadar ümitsizce sarılırsam sarılayım, bu umudun bir sonraki, denenmemiş sınavdan sağ salim çıkması çok zor olacak.

Yalnızca kurallar evrensel olabilir. Evrensel kuralların dikte ettiği *ödevler* yaratılabilir, ama ahlâki *sorumluluk* sadece bireyin sorgulanmasıyla ve bireysel olarak yerine getirilmesiyle var olur. Ödevler insanları birbirlerine benzer kılma eğilimindedir; onları bireyler haline getiren sorumluluktur. İnsanlık ortak paydalarda kavranmaz –orada batar ve yok olur. Bu nedenle ahlâki öznenin ahlâkı bir kural niteliği taşımaz. Ahlâkın kodlanmaya, formelleşmeye, toplumsallaşmaya, evrenselleşmeye *direnen* şey olduğu söylenebilir. Ahlâk, etiğin işi, yani *Gleichschaltung*'un işi yerine getirildikten sonra geriye kalandır.

Ahlâkın evrenselleştirilebilir olmak için sahip olmak zorunda olduğu, ama sahip olmadığı birçok nitelik var.

Birincisi *amaç*. Bir amacı olmak fiilleri uygun ve yararsız olarak ayırır. Seçim ölçüsü ve kriterini amaç sağlar. Fiilleri alternatiflere dönüştürür ve onların karşılaştırılmalarına, bir tercih yapılmasına ve buna göre davranılmasına izin verir. Amaç uygunluğun mükemmelleştirilmesine izin verir; düşünen kişiyi en uygun eylemleri seçmeye ve daha az uygun eylemlere girişme arzusuna karşı mücadele etmeye sevk eder. Birçok arzu edilir durum kendini "ahlâkın amacı" olarak ortaya koymuş ya da böyle oldukları ileri sürülmüştür.

Örneğin gelecekteki risklere karşı sigorta: Boğulmakta olan bir yabancıyı kurtarmak için tereddüt etmeden ırmağa atlamalıyım –"Bir gün benim de kurtarılmaya ihtiyacım olabilir". "Hilekârlar

20. "İlk günah"ın ve daha sonra "doğum travması"nın ya da erken, uzak, erişilmez çocukluğun aynı derecede inatçı diğer psikolojik komplekslerinin imgesinin ilk kez oluşturulduğu maden filizinin bu kökü kazınamaz ve bastırılamaz "yeterince yapmamış olma" deneyimi, bulutsuz bir şekilde kendi kendinden memnun olmanın varoluşsal imkânsızlığı, sorumluluğun doymak bilmez talepleri boyunca sağlandığını ileri sürmek çekici görünüyor.

–yardım alan ama yardımda bulunmayı reddedenler– asla başarılı olamazlar, çünkü hileleri fark edilir ve cezalandırılır". Evrimin mantığı, evrimin bekaya verdiği biçim buna tanıklık edebilir: "Karşılıklı bir alışverişte bir taraf olmanın avantajları varsa ve kişi ötekiler için gerçekten kaygı duyduğunda bir taraf olarak seçilme ihtimali daha yüksekse, ötekiler için gerçekten kaygı duymanın evrimsel bir avantajı vardır".[21] Ya da biraz daha açık bir biçimde ifade edilirse: "Haklı olarak genellikle ahlâklı davranışın iş dünyasında yararlı olduğuna inanılır ve bu, ahlâka uygun davranmak için haklı bir nedendir".[22] Sosyobiyologlara göre genlerle geçen, iş konusunda ders verenlere göre firmanın başarıdan başarıya koşmasını sağlayan, geri kalan herkes için yalnızca kişisel bekaya yardımcı olan şey ahlâki bir duruşun amacıdır: Ötekiler için kaygı duymak *kâr getirir*, çünkü ötekilerin bunu takdir edeceklerini, güven ve emniyet kredisi vereceklerini ve sonunda belki de faiziyle birlikte aynen geri ödeme yapacaklarını varsaymak makuldür. Derinlerde bir yerde bir zamanlar (dinler tarafından) saplantılı bir şekilde verilen, şimdi (bilimsel ruh tarafından) çekinerek bastırılan vaat bulunmaktadır: İyiler ödüllendirilir (öteki dünyada ya da bu dünyada), kötülerse cezalandırılır (cennette ya da hayatta kalma problemleriyle). Ahlâklı olmak geleceğe yatırım yapmak, özellikle de kara günler için tasarrufta bulunmaktır. Bağlı olmayanı bağlamak, kontrol edilemez olanı kontrol etmek, bilinmeyeni içinde yaşanır –hatta belki de konuksever– hale getirmek anlamına gelir.

Ya da "daha büyük bir şey"in, daha huşu veren, benden daha güçlü bir şeyin hayatta kalması –akrabam, ulusum, Kilisem, Partim ve bunların ifade ettiği, koruduğu ve pazarlıkta kendilerini ölümsüzleştirerek ölümsüz kıldığı düşünceler. Hayatta kalma şan-

21. Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981), ss. 17, 44.
22. Tom L. Beauchamp ve Norman E. Bowie, *Ethical Theory and Business* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988), s. 5. Ama uygunluk kaygıları hiç akıldan çıkmaz; Thomas M. Garvett ve Richard J. Klonowski'nin (*Business Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1986), s. 13) okurları bilgilendirdikleri gibi: "Kuşkusuz sık sık kötülüğü önleyemeyeceğimiz ya da ancak çok büyük bir bedel karşılığında önleyebileceğimiz bir konumda bulunuruz. Bu durumda, geçici olarak bağışlanabiliriz". Ahlâk, iştekı her şey gibi sonunda giderler ve kazançlar meselesidir.

sımızın "onlar"dan. düşmanlarımızdan ya da rakiplerimizden daha fazla olabilmesi için, bir arada durmaya, her zaman beraber olmaya, birbirimize özen göstermeye ve birbirimizin imdadına yetişmeye, ihtiyaç anında birbirimize yardım etmeye, birbirimize kardeşlerin birbirlerine karşı davrandıkları ya da davranmak zorunda oldukları gibi davranmaya mecburuz. Birbirine yardım etmek bir fedakârlık gerektirebilir ve ahlâk, fedakârlık yapmak demektir. Fedakârlığımdan şimdi ya da gelecekte, hayattayken ya da öldükten sonra yararlanmamın önemi yoktur. Önemli olan, iyinin ve doğrunun başarısıyla ölçüldüğü grubun devamına katkıda bulunmuş olmamdır. Bu durumda uygunluk hesabı otorite sahibi bir kişi tarafından *benim yerime yapılır*. Eylemimin etkililiği bir bahis değildir. ahlâk bir kumar değildir –payıma düşeni yaptığım ve bunu yapmakta haklı olduğum konusunda temin edilirim. Bu teminat "daha büyük bir şey"in sözcüsünün şevkle ve etkili bir şekilde kullandığı yemdir. Ahlâki belirsizliğin eziyetleri düşünüldüğünde, haklılık garantileri direnilmesi zor ayartmalardır.

Her iki öneri de ahlâkın, bir amacı olduğu için benimsenen akılcı bir duruş olduğunu ima etmektedir; bu amaç kendi kendini korumadır: Bireysel ya da kolektif düzeyde hayatta kalma ya da ölümsüzlük. Ahlâk "anlamlıdır". Ahlâk "...mek için"dir. Ahlâki edimler *bir amacın araçlarıdırlar*. Önemli olan amaçtır. Ahlâk, varoluşun, kendisini kontrol eden akıldan bilgi alan hizmetçisidir. Ahlâk akıllı bir varlığın akıllı olduğu ve bir varlık olduğu için seçeceği şeydir. Ahlâki bir duruş, hesap yapan bir kişinin hesapları doğru yaptığı her zaman tercih edeceği duruştur. Hesaplama ahlâktan *önce gelir*... Gerçekten öyle midir? Ahlâk kendisini kendisi dışındaki bir şeyle gerekçelendirmek zorunda mıdır? Teşvik ettiği şey için özür dileme ihtiyacını hissettiğinde ya da buna zorlandığında ahlâk olmaktan çıkmaz mı? Öte yandan, hayatta kalma hesaplarının önerdiği fiiller zorunlu olarak ahlâki midir? Bir fiil yalnızca hayatta kalma açısından değerli olmadığı için ahlâki olmaktan çıkar mı?

O halde, karşılıklılık ahlâkın sahip olmadığı –ama evrenselleştirilebilir olması isteniyorsa sahip olmak zorunda olduğu– yaşamsal niteliktir. Bir partnerin görevi öbür partnerin hakkı değildir; bir partnerin görevi öbür partnerden eşdeğer bir görev talep

etmez. Bir duruşun ahlâki olması için karşılığının verilmesi ve böylece ikili ya da çoklu *ilişkinin* bir bileşeni haline gelmesi gerekmez. Onu ahlâki kılan, ne kadar belirsiz olursa olsun karşılık verilmesi beklentisi de değildir. Aslında doğru olan tersidir: Özneyi ahlâki bir özne haline getiren, geri ödeme, ödül ya da eşit standart sorusuna yaklaşımındaki itidaldir –itidal devam ettiği sürece.

Karşılık anında ya da daha sonra, özgül ya da genelleşmiş olabilir. Örneğin *ticari bir muamele*nin karşılığı hem anında hem de özgüldür. Hizmetlerin alışverişi ya eşzamanlı olmalı ya da açıkça belirtilmiş bir tarihte tamamlanmalıdır ve her iki taraf da değiş tokuş edilen hizmetlerin burada ve şimdi bu muamele içinde genel olarak birbirini dengelediğini düşünmelidir. Ticari bir muamele kendi içine kapalı bir olaydır; ne önceki muameleler uygunluğunun hesaplanmasını etkiler ne de o muamele gelecekteki muameleleri hafifletir ya da başka türlü etkiler. Her ticari muamele, deyim yerindeyse bir boşlukta başlar ve orada sona erer. Ticari muameleleri ahlâki ilişkilerle karşılaştırmak zordur; en çok, (sözleşmenin "sözleşmeye dayalı olmayan" koşullarını vurguladığında Durkheim'ın yaptığı gibi) partnerin –sık sık ahlâki dürüstlüğün işareti olarak sunulan– sözünü tutma ve vaatlerini yerine getirme gönüllüğüne duyulan güven olmadan hiçbir ticari muamelenin mümkün olmayacağı söylenebilir. Gelgelelim, titiz yasal düzenlemeler ve sert ceza tehditleri partnerlerin davranışını, ahlâki duruşlarını görünmez ve konu dışı kılacak düzeyde kuşatırken, bir vaadin yerine getirilmemesini çok elle tutulur, hesaplanabilir bir anlamda "kötü ticaret" haline getirdiği için, ticari muamele ile ahlâk arasındaki bu dolambaçlı bağlantı bile kuşkuludur.

Bununla birlikte başka tür karşılıklar da var –anında olmayan, özgül olmayan ya da ne anında ne de özgül olan karşılıklar. Örneğin, *armağan verme* çoğunlukla anında olmayan bir karşılık biçimidir: Armağan verildiği anda ödül ne tartışılır ne de bilinçli olarak hesaplanır –ama uzun vadede armağanların karşılığının verilmesi ve eşitliği sağlamak için gerekli olduğu düşünülen miktarlarda verilmesi beklenir. Bu beklenti gerçekleşmedikçe armağan verme gönüllülüğünün sonsuza kadar sürmesi ihtimal dışıdır. Ticari muameleden farklı olarak, armağanın nedeni kâr değildir; daha sık olarak eylemi tetikleyen iyilikseverliktir. Ama daha

önemlisi armağan verme epizodik, kendi kendine yeten bir edim değildir. Tam tersine, aksi halde –Claude Lévi-Strauss'un, Marcel Mauss'un *le don** düşüncesini geliştirerek gösterdiği gibi[23]– karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve/veya birbirine düşman olan gruplar arasında istikrarlı ve barışçı ilişki kurmanın bir aracı olarak görüldüğünde anlam taşır. Ama ticari muamelelerdeki gibi, armağan vermenin (ne anlama gelirse gelsin) uygunluk ve başarı ölçüleri "doğruluk" ve "hakkaniyet"tir. Ticari muamelelerde olduğu gibi armağan vermede de karşılıklılık başlangıçtan itibaren varsayılır; bu nedenle ahlâki bir kaygı söz konusu olduğunda bile, vereni değil alanı temel alır. Armağan vermenin ahlâki bir görevin taşıyıcısı haline getirdiği kişi, alan kişidir: Bu görev de karşılık verme görevidir (bu durumda sadece ahlâki olma anlamında kuşkusuz ahlâkidir; yani yasal düzenlemeler ve yasal olarak emredilen yaptırımlar tarafından buyurulmaz, desteklenmez ya da vekâlet edilmez). Bu bağlamda ahlâki yükümlülük olarak görünen ne varsa, armağan verme ediminin en sonunda, onun başlangıcı olarak değil sonucu olarak ortaya çıkar.

Ne anında ne de özgül olan bir karşılıklılık türü de var; zaman sınırı olmayan *genelleşmiş* bir karşılıklılık: daha önce ötekilere karşı iyi davrandığı kanısına vardıkları kişilere ötekilerin iyi davranma ihtimali daha fazla olduğu için, ötekilere karşı iyi davranmanın "kârlı" olduğu düşüncesini tartışırken kısaca sözünü ettiğimiz türden bir karşılıklılık... Nezaketin karşılığını sonunda birileri (bu birisinin illе kendisine nezaket gösterilen kişi olması gerekmez), zorunlu olarak aynı biçimde ya da bağlamda olmaksızın, belki de fazlasıyla verecektir. Genelleşmiş karşılıklılıkta hakkaniyet, armağan vermede olduğu kadar kolay ölçülemez. Bu nedenle prensip olarak gelirler giderleri karşalamasa bile uzun süre devam edebilir. (Pratikte genellikle tersi doğrudur: Genelleşmiş karşılıklılık her iki tarafın da sıkı denetiminden kurtulur ve böylece hile ve numarayı "rasyonel" ve her zaman akıl çelici önermeler haline getirir. Genelleşmiş karşılıklılığın bu zayıflığı, yasal müdahaleye sürekli bir davetiyedir; herhangi bir kolektif çabanın sağ-

23. Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955); *Elementary Structures of Kinship* başlığıyla İngilizce (gözden geçirilmiş) basım, İng. çev. James Harle Bell ve John Richard von Sturmer (Boston: Beacon Press, 1969).
* Armağan. (y.h.n.)

lam bir temeli olarak "salt ahlâki dürüstlüğe" nadiren bel bağlanabilmesinin ve toplumun istikrarlı bir yapıya sahip olması için bir yapı malzemesi olarak kesinlikle güven duyulmamasının başlıca nedenidir.)

Gelgelelim, durum ne olursa olsun, (gecikmiş ve dağınık bir biçimde de olsa) karşılıklılık beklentisi güdülerde sağlam bir yer tutar ve bu durum değişmediği sürece yol açtığı eylem, ahlâki itki dışındaki köklerden doğar; genelleşmiş karşılıklılık düşüncelerinin ilham verdiği davranış, dıştan bir gözlemci açısından tarafsız cömertliğe çarpıcı bir şekilde benzeyebileceği için, durumun saptanması ve fark edilmesi kolay değildir.

Ahlâk *sözleşmesel* olarak da tanımlananıaz (evrenselleştirilebilir olmamasına neden olan bir diğer eksiklik) ve bunun da nedenleri çok benzerdir. Sözleşmenin özü, partnerlerin görevlerinin herhangi bir eyleme girişilmeden *önce* görüşülmesi, tanımlanması ve üzerinde anlaşılmasıdır. Partnerlerden beklenenler, onlardan istenebilecekler, yapmadıkları için kınanabilecekleri şeyler hep önceden belirtilir ve sınırlandırılır. Her iki partner de –ne daha az ne daha çok– kendilerine düşen "sözleşme yükümlülükleri"ni yerine getirmek zorundadır. Her iki partnerin de dikkati *birbirleri* üzerinde değil, *eldeki iş* –belli bir malın teslim edilmesi, bir işin yapılması, belli bir miktar para karşılığında belli bir hizmetin verilmesi– üzerinde yoğunlaşmalıdır. Birbirlerine ilgilerinin sözleşmeyle üzerinde anlaşılan işin ötesine geçmesine ne ihtiyaç vardır ne de bu teşvik edilir. Çünkü önem verdikleri ya da önem verdikleri varsayılan tek şey, herbirinin verilen hizmetlerin ya da malların bir temsilcisi, taşıyıcısı ya da operatöründen başka bir şey olmamasıdır. Hiçbirinde "kişisel" olan bir şey yoktur. Kişi değildir, birey değildir partnerler. Gerekirse onların yükümlülüklerini başkaları yerine getirebilir; yükümlülüğü yerine getiren bensem, bunun tek nedeni sözleşmeyi benim imzalamış olmamdır. Ben, anlaşmanın paragraflarının biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş yasal bir cümleden başka bir şey değilim. Partnerler gayri şahsi bir sözleşmenin tarafları olma kapasiteleri nedeniyle, birbirlerinin iyiliğiyle ilgilenmek zorunda değildirler, genellikle de ilgilenmezler; hiçbirinin sözleşme partnerinin çıkarlarını koruması istenmez. Sözleşmelere kendi iyiliğini korumak ya da geliştirmek için girilir. Sözleşmeye girmenin açık bir amacı vardır ve bu amacın bencil bir

amaç olduğu apaçık ortadadır.

Sözleşmeyle tanımlanmış bir davranışı ahlâki bir davranıştan en iyi ayıran şey, "görevi yerine getirme görevi"nin her iki taraf için de öbür tarafın siciline bağlı olmasıdır. Ancak partner aynı şeyi yaptığı sürece ve o ölçüde ben de sözleşmeye uymakla yükümlüyüm. İlk olarak gözlediğim, incelediğim ve değerlendirdiğim hareket partnerimin hareketidir, beninıki değil. Partnerim benim yükümlülüğümü yerine getirmemi "hak etmek" ya da "kazanmak" zorundadır; en azından "haksız" duruma düşmesine yol açacak bir şey yapmamalıdır. Yükümlülüğümün bağışlanması için ihtiyacım olan tek sav "O payına düşeni yapmadı"dır. Deyim yerindeyse beni (bilerek ya da bilmeyerek) "özgür bırakmak", görevlerime bağlılığımdan kurtarmak partnerimin elindedir. Benim görevlerim *dışerkseldir*. Dolayısıyla, sözleşme fiillerim de öyledir, sonunda da aktör, sözleşme yükümlülüklerinin kurgusal bir sözleşmesi olan ben de öyleyim.

Ayrıca sözleşme ilişkisinde yükümlülüklerim kesin bir şekilde sınırlandırılmıştır; *zorla yaptırılabilir* eylemler içinde kalır. "Bu benim görevim" cümlesi, "Bunu yapmadığımda cezalandırılacağım"ın ötesinde pek bir anlam taşımaz. Görev düşüncesinin dışsal bir anlamı vardır, ama içkin bir anlamı yoktur. Bir yaptırım olmadıkça görev yoktur. İyi niyet burada cezalandırılma korkusunu izleyecektir ve sonuçta her zaman yaptığım şey, yükümlülüğü yerine getirmenin zorluğu ile görevin ihmali nedeniyle verilen cezanın sıkıntısını karşılaştırma meselesidir. Bu durum sözleşmeye dayalı davranışın dışerkli karakterini daha da ağırlaştırır. Onaylandığında, bir sözleşmeye girmek, bağımsız bir karar mercii olarak statümün ifadesi olarak tanımlanabilir. Ama bu noktadan sonra eylemlerimde "kişisel hiçbir şey" yoktur. Bir kez söyleşmeyle bağlandıktan sonra, eylemlerim, uygulama kurumlarının denetimindeki ceza yaptırımlarıyla "uzaktan kontrol edilir". Benim eylemlerim artık tek taraflı olarak benim kendi, bireysel duruşum olarak ele alınamaz; "benim konumumda", yani sözleşme koşullarıyla tanımlanan durumda olan herhangi birinin bu şekilde davranması beklenecektir ve beklentilerin karşılanmaması durumunda o kişi zorla hizaya getirilecektir.

İsabetli olarak "ahlâki" denilen eylemlerin sahip olmadığı bütün

bu niteliklerin ortak bir paydası var. Amaçlılığı, karşılıklılığı ve sözleşmeselliği birleştiren şey, üçünün de eylemin *hesaplanabilirliğini* ima etmesidir. Hepsi düşünmenin yapmaktan önce geldiğini; tanımın işten önce geldiğini; gerekçenin görevden önce geldiğini varsayar. Üç nitelik de, aktörler eyleme girerlerse rasyonel karar almanın sonucu olan ya da en azından böyle bir sonucu olabilecek bir eylemi öngerektirir. Max Weber'in rasyonellik tanımı ışığında, bu niteliklerin işaret ettiği eylemlerin, araçlar ve amaçlar açısından değerlendirilebilmek açısından *rasyonel* olduklarını söyleyebiliriz. Araçların uygunluğu ve seçimlerinin yerindeliği, ilkesel olarak, bu araçların hizmet etmeye yönelik olduğu amaçlara göre nesnel bir şekilde değerlendirilebilir –söz konusu eylemler aynı zamanda *gayri şahsi* olma anlamında nesneldirler: Seçimleri kimsenin kişisel mülkiyetinde olmayan akıl tarafından yapılır ve farklı seçimler ancak bilgi ve bilgisizlik ya da akıl yürütme becerileri ve zihinsel yetersizlik arasındaki farkla açıklanabilir. Rasyonel eylemin, kuralların yol gösterdiği bir eylem olarak, teoride evrensel olan ve pratikte evrenselleştirilebilir olan kuralları izleyen bir eylem olarak tanımlanmasına izin veren tam da bu gayri şahsiliktir.

Ben ahlâkın tam tersine her zaman ve çaresiz bir şekilde *rasyonel olmaktan uzak* olduğunu ileri sürüyorum –hesaplanabilir olmadığı, dolayısıyla gayri şahsi kuralları izlediği söylenemeyeceği, dolayısıyla prensipte evrenselleştirilebilir olan kuralları izler diye tanımlanamayacağı anlamında. Ahlâki çağrı tamamen kişiseldir; benim sorumluluğuma seslenir ve böylece yaratılan kaygı, ötekilerin de onu benim için yaptıklarının ya da ötekilerin yaptıklarını harfi harfine izleyerek payıma düşeni zaten yaptığımın farkında olmamla hafifletilemez ya da yatıştırılamaz. Kurallar bana neyi ne zaman yapacağımı söylerler; kurallar bana görevimin nerede başladığını ve nerede bittiğini söylerler; kurallar bir noktada yapılması gereken her şey yapıldığına göre artık dinlenebileceğimi söyleme hakkını verirler ve böylece bana söylendiğine göre var olan bu ulaşılabilir dinlenme noktasına doğru sürekli olarak ve her fırsatta çalışmama izin verirler. Ama kurallar yoksa durumum daha zordur, çünkü ötekilerde gözlemleyebileceğim, ezberleyebileceğim ve taklit edebileceğim standartları sadakatle izleyerek iç rahatlığı elde edemem. Emirler ve yasaklar ağına yakalanmış olduğum halde özgür olduğum gibi, toplumsal bir kişi olarak her zaman ötekilerle

birlikte olduğum halde, ahlâki bir kişi olarak yalnızım. (Maurice Blanchot'nun dediği gibi, "herkesin kendi hapishanesi vardır, ama o hapishanede herkes özgürdür".)[24] "Ötekilerle *birlikte* olmak" kodlanabilir kurallarla düzenlenebilir. "Öteki *için* olmanın" düzenlenemeyeceği apaçıktır. Durkheim'ın sezgilerine karşı olmakla birlikte Durkheim'ın terimleriyle, ahlâkın daimi ve çaresiz *anominin* koşulu olduğunu söyleyebiliriz. Ahlâki olmak, özgürlüğüme terk edilmem anlamına gelir.

Ben düşünmeden *önce* ahlâkiyim. Kavramlar (her zaman genel), standartlar (yine genel), kurallar (her zaman potansiyel olarak genelleştirilebilir) olmadan düşünce yoktur. Ama kavramlar, standartlar ve kurallar sahneye girdiğinde, ahlâki itki sahneden çıkar; etik akıl yürütme ahlâki itkinin yerini alır, ama etik, Yasanın suretinde yapılmıştır, ahlâki itkinin değil. Bizim etik dediğimizi Jean Fourastié "morales du peuple"ün karşısına koyduğu "morales des savants" olarak adlandırmaktadır. Birincisinin "içgüdüye çok yakın" olduğunu ileri sürmektedir. "Bilgelerin ahlâkının tersine, halkın ahlâkı akıl yürütme ve tanıtlama yoluyla ilerlemez".[25] Ayrıca bu ahlâkın ("morales du peuple") bir fedakârlık ahlâkı olduğunu –yani geriye dönüşlü olarak etkileriyle değerlendirildiğinde böyle olduğunu ortaya koyduğunu– ileri sürmektedir. Bu ahlâk, mutluluk arayışı ya da –ne kadar dolaylı olursa olsun– aktörün çıkarlarının savunulması olarak açıklanamaz.

Sonuç olarak ahlâki edimin başlangıcına yalnızlık damgasını vuruyorsa, sonunda birliktelik ve komünyon ortaya çıkmaktadır –"ahlâki birliğin" birlikteliği olarak, "*için* olma"nın hem merkezi hem de ifadesi olan özveri ediminde yalnızlıklarının ötesine geçen yalnız ahlâki kişilerin başarısı olarak. Toplum sayesinde ahlâki değiliz (toplum sayesinde yalnızca etikiz ya da yasaya bağlıyız); biz ahlâki olduğumuz için toplumda yaşarız, *biz toplumuz*. Toplumsallığın merkezinde ahlâki kişinin yalnızlığı vardır. Toplumdan önce, yasa yapıcıları ve felsefecileri toplumun etik ilkelerini ifade etmek için gelmeden önce, kodlanmış iyilik kısıtlaması (ya da lüksü?) olmadan ahlâki olan varlıklar vardır.

---

24. Maurice Blanchot, *Vicious Circles*, İng. çev. Paul Aster (New York: Station Hill, 1985), s. 10.
25. Jean Fourastié, *Essais de morale prospective* (Paris: Goutier, 1966), s. 29.

III
Ele geçirilemeyen temeller

*L'humain est un scandale dans l'être, une "maladie" de l'être pour les réalistes...**

Emmanuel Lévinas

Ahlâki benlik aynı zamanda temeli olmayan bir benliktir. Kuşkusuz üzerinde duracağı zemin olarak ahlâki itkiye sahiptir; ama sahip olduğu tek zemin budur. Ahlâki itki ise felsefeciler tarafından pek de temel olarak adlandırılmaya lâyık görülmeyecektir. Yasa ve Düzenden sorumlu olanlar (yasaları vasıtasıyla düzeni düzensizlikten ayırt edenler) açısından, ahlâki itki, üzerine önemli ve kalıcı bir şeyin inşa edilebileceği türden bir zemin değildir: Bir bataklık gibi, inşaat arazisine dönüştürülmesi için önce iyice kurutulması gerekir. Felsefeciler, ahlâki itki gibi öznel, anlaşılması zor, ele avuca sığmaz bir şeyin, güvenilir bir şekilde her-

* Gerçekçilere göre insan, varlıktaki bir skandaldır, varlığın bir "hastalığı"dır. (y.h.n.)

hangi bir şeyin temelini oluşturabileceğine inanmazlar; insanlar ahlâki olarak tanımlanabilecek bir şekilde davranıyorlarsa ve az çok düzenli bir şekilde böyle davranmaya devam ediyorlarsa, bunun daha güçlü bazı nedenleri olmalıdır. Bu, (Leo Strauss'un 1953'te ileri sürdüğü gibi) doğa ya da tarih olabilir; her zaman ve her yerde bütün insanlar için aynı olan ve bu nedenle *keşfedilmesi* gereken bir şey; ya da ilk başta kolektif olarak yaratıldıktan sonra zamana ve yere göre değişen bir şey olabilir. Ama her iki durumda da, tek tek bireyler her zaman, kendi eğilimlerinden daha güçlü olan, tür çapında ya da topluluk çapında bir "meli/malı" ile karşı karşıya kalacaklardır; bireyin iktidarı dışında kalan bir şey tarafından güdülecek ya da yönlendirilecek, ondan ilham alacak ya da onunla sınırlanacaklardır. Ahlâk ancak *dışerkli* olabilir.

Felsefeciler de düzenin temsilcileri de, sadece ahlâki itkiye dayanan bir benliğe büyük bir kuşkuyla yaklaşırlar. Böyle bir benliğin ne yapacağını tahmin etmenin yolu yoktur; böyle bir benlik söz konusu olduğunda, "her şey olabilir". Düzen muhafızları için de felsefeciler için de, her şeyin olabileceği bir dünya (yetkili bir şekilde neyin olacağını ve neyin olmayacağını söyleyemedikleri bir dünya, diye okuyun) akla hakaret ve eylem adamı için kırmızı alarmdır.

Felsefeciler, modern çağ boyunca, düzen yapıcıların kaygılarını tekrarlayarak ahlâki benliğe büyük bir kuşkuyla yaklaştılar. Benliklerin kendi imkânlarıyla baş başa bırakılamayacakları, bu açıdan yeterli imkânlara sahip olmadıkları iddiası, doğruluğu deneysel bulgulara dayanmayan bir iddiaydı; gerçeklikten yola çıkıp genelleştirilmiyordu, ama düzen muhafızları açısından gerçekliği biçimlendirme yolunu, felsefeciler açısından ise gerçekliği düşünme ve yorumlama yolunu tanımlıyordu. Güvensizlik baştan itibaren benliklerin içinde hareket ettikleri dünyanın biçimine ve eylemlerini açıklayan anlatılara kazındığı için, benliğin ahlâki yetersizliği iddiası güvenli bir şekilde, deneysel sınamanın yapıldığı alanın dışında kalabiliyordu. İddianın doğru ya da yanlış olması önemli değildi –önemli olan, iddanın doğru olup olmadığının anlaşılabileceği (Tanrı korusun) durumun ortaya çıkmasının, düşünülebilir olanın alanı dışında düşünülmesi yoluyla düşünürler ta-

rafından ve düzen dışı ilan edilmesi yoluyla uygulamacılar tarafından önlenmesiydi (Tanrıya şükür). Düşünürler ve uygulamacılar, "ahlâki" bir itki olarak benliği harekete geçirebilecek itkileri reddetme çabası içinde güçlerini birleştirdiler.

A. GÜVENSİZLİK ÜZERİNE KURULAN BİNA

Genel refah modern bir toplumda genellikle insan düşüncesinin ve düşünceye dayalı eylemin bir eseri olarak düşünülür. Bu eylemin tek amacı, doğanın, insanların ne olmalarını ve ne yapmalarını "istediğini" ve "gerektirdiğini" açığa çıkarmak ve sonra tam olarak bunu yapmalarını temin etmek bile olsa, bu görevin, körlemesine, düşünmeden, yardım almadan "doğal eğilimlerini" izleyen bireylerin kendileri tarafından yerine getirilmesi beklenemez. İnsan düzeninin tekâmülü, insanların bir arada yaşamalarının niteliği, artık yarı alaylı yarı endişeli bir şekilde "cangıl yasası" olarak adlandırılan "şeylerin doğal düzeninden" uzaklaşma derecesiyle ölçülür. (Dorian Gray'in portresi gibi, hiç değilse kendi gözümüzde tenimizin pürüzsüz kalabilmesi için, yüzümüzün pürüzsüz teni altında saklanan zalim kırışıklıkları gösteren bu mitik cangıldır; toplumsal olarak imal edilmiş yasamızın iç şeytanlarının ayna imgesidir.) Böyle bir düzenin, bizatihi düzenin eşanlamlısının, bir yapıntı olarak yorumlanan dünyada tasavvur edebileceğimiz tek düzenin köklerini doğal toprakta, kendi başına hareket eden, ekilmeyen ve denetlenmeyen doğada bulabilmesi akla aykırıdır, daha doğrusu tasavvur edilemez bir şeydir. *İnşa edilen* bir genel refah, sakinlerinin ahlâki itkilerinin insafına bırakılamayacak kadar kırılgan ve emniyetsiz bir binadır. (Saygın bir mimar, tasarımının uygulanmasını profesyonel olmayan kişilere bırakabilir mi?) En iyi durumda, "yeni bir yönetim altında" işlerlerse, asıl sahiplerinden daha emniyetli ve güvenilir kurumlar tarafından iyi bir kullanıma sokulurlarsa, ahlâki itkilerin gerçekten ahlâki olma ihtimalleri vardır. Ortaçağ simyacıları gibi toplumsal güçler de ham doğal eğilimler cevherini saf ahlâki niyetler altınına dönüştürebilirler; ama simyacıların tersine, toplumsal olarak oluşturulan potada çökelen altın, tüm evrende bulunabilecek tek ahlâki altındır; simyacıların

toplum denilen mağarasının duvarları dışında ahlâk yoktur.

Jeremy Bentham, –Hobbesçu esine sadakatle– "insanların, diğerkâmlık açısından yetersiz olduklarına ve bu nedenle kendi çıkarlarından çok çoğunluğun çıkarlarını gözetmek için zor tehdidine ihtiyaç duyduklarına"[1] modern etik felsefesinin gündeminden sorumlu olan herhangi bir diğer düşünürden daha fazla inanıyordu. Bentham'a göre (T.L.S. Sprigge'nin özlü tercümesiyle) insanın mutluluğu arama ve acıdan kaçınma gibi –kendi başlarına ahlâki anlamdan yoksun– "doğal" saikleri

> yasa koyucunun ya da toplumsal mühendisin ilgilenmek zorunda olduğu ham insan psikolojisi malzemesidir sadece. Önemli olan, insanların gerçekten sahip oldukları saiklerin iyi niyetler üreteceği, istencin normal olarak iyi eylemler, yani mutluluğu artıran eylemler üreteceği bir toplum yaratmaktır.[2]

Aleyhtarlarının çoğu gibi Bentham ve taraftarları için de, *ahlâki* niyetler ve edimler ancak toplumsal mühendisliğin ürünü olabilirdi. İşi yapmak üzere çağrılan mühendisler iki türlüdür: Bir yanda ülkenin yasasını ilan eden ve bencil mutluluk arayıcılarını, çevrelerindekilerin mutluluğunu düşünmeye zorlamak için bu yasayı uygulayan yöneticiler vardır. Diğer yanda ise; ikili görevleri, yöneticilere, toplumsal olarak dağıtılmış zevkleri ve acıları, itaati daha muhtemel kılacak şekilde yönlendirme konusunda öğütler vermek ve zora tâbi tutulanları direnmeksizin zora boyun eğerlerse mutluluk arama itkilerini karşılayacaklarına ikna etmek olan ahlâk düşünürleri yer alır.

Ahlâki kuralların "temellerine" yönelik ateşli arayış, yalnızca bu ikinci, ikna etme göreviyle desteklenir ve gündemde tutulur. Gerçekten de yasanın zoru, ancak zor tehdidinin ortaya atılmasına dayanak oluşturan yasanın yasa koyucuların kaprisinden ibaret olmadığı gösterilebilirse, an az şikâyetle kabul edilme şansına sahip olur. Güçlü olanın kaprisi bile olsa, kapristen daha güçlü bir şeyi; yalnızca kabul edilmesi değil, aklı başında bir kişinin kabul et-

---

1. R.S. Dowrie ve Elisabeth Talfer tarafından *Respect for Persons*'ta yorumlandığı gibi (Londra: Allen & Unwin, 1969), s. 42.
2. T.L.S. Sprigge. *Theoretical Foundations of Ethics* (Londra: Routledge. 1988). s. 16.

meden yapamayacağı bir şeyi; hem itaat etmesi istenenleri hem de onları itaate davet edenleri aynı karşı konulmaz güçle bağlayan bir şeyi temsil etmelidir. Daha da önemlisi (bu düşünce araştırma için bilinçli saikler sağlayacak kadar gün ışığına çıkarılmadıysa da), ancak Yasaya benzer bir biçimde, yani dile getirilebilecek, ifade edilebilecek, listelenebilecek, sayılabilecek *ilkeler* biçiminde sunulurlarsa ahlâki emirlerin temeli olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte, eyleme yol gösterecek ilkeler olarak Yasanın emirlerinin ve yasaklarının temelini oluşturan ve vekâleten eylemlerin temellerini oluşturacak olan tam da söylemsel kavrayış, formüle etme ve ayrıntılandırma faaliyetidir. Ahlâki ilkeler olmazsa ahlâk da olamazdı; çünkü *bir ilkeye* göre hareket etmek anlamına gelmedikçe hiçbir edim ahlâki olamazdı.

"Dürüstlük, deyim yerindeyse, var olan ihtiyaçların ve çıkarların insafına bırakılmamıştır", diyor Rawls.[3] Bu konuda yalnız da değil. Çok çeşitli düşünce okullarının etik üzerine yazan üyeleri, otoriteye sahip insanların ve onların yerine düşünenlerin "dürüstlük" olarak tanımlamaya hazır oldukları şeyin kaderini "var olan" (yani işlenmemiş) "ihtiyaçlara" ve "çıkarlara" emanet etmenin, onları "insafa" terk etmeye varacağı konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla bu konuda, hemen hemen rasgele alınan aşağıdaki ifadelere benzer ifadeler günümüzün etik yazılarında bol bol bulunmaktadır:

> Temel değerlerim ve nihai amaçlarım, dolaysız ihtiyaçlarımı ve isteklerimi değerlendirmeme ve düzenlememe yardım edecekse -ki kesinlikle etmelidir-, bu değerlerin ve nihai amaçların, onlara tesadüfen

3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1971), s. 261. Alan Wolfe (*Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation* (University of California Press, 1989), s. 125), Rawls'un, insan etkileşiminin "daha önemsiz" temellerinin önüne geçmek zorunda olduğunu düşündüğü "ilkeleri" arayıp durmasına, ilkelerin hayatta pek az kullanım alanları , daha da az pratik etkileri olduğuna işaret ederek karşı çıkar: "İnsanların çocuk yetiştirdikleri, cemaatler içinde yaşadıkları ve arkadaşlığa önem verdikleri bir dünyada, Rawls kadar akılcı vukuf talep eden bir ahlâk teorisinin pek az yaran vardır ve hatta yük haline gelebilir. Bu teori insanlara, kendilerine en fazla yardım edebilecek olana –tanıdıkları insanlara kişisel bağlılıklarına– kuşkuyla yaklaşmayı öğretir..." Wolfe'un göremediği ya da ortaya koyamadığı nokta ise şudur: Bu kuşkunun öğretilmesi bir hata, sosyolojik naifliğin bir semptomu değildir, tam da ilgilenilecek sözde kararsız yakınlıkların ve itkilerin tamamen en alt sıraya yerleştirildiği ahlâki ölçütler hiyerarşisinde ilkelere bahşedilen mükafâtın açık ya da gizli amacıdır.

belli bir yoğunlukta inanmamdan bağımsız bir yaptırımları olmalıdır.[4] Ahlâki kuralları pratik yöntemler olarak değil, ilkeler olarak ele almaya; sadece amaçlı olarak hareket etmek, belli bir sonucu hedeflemek yerine *ilkeli* davranmaya hazır değilse, kişinin ahlâki bakış açısını benimsediği söylenemez. Kişi, sadece kendisi ya da oluşturulmuş bir grup için değil, herkes için geçerli olan kurallara göre davranmalıdır.[5]

Liberal demokrasiler, bireylerin tamamen farklı iyilik ve insani kusursuzluk anlayışlarına sahip olmalarına izin veren ahlâki çoğulculuğun alanıdırlar. Bu durumda, ahlâk felsefesi... sadece rasyonellik gücüyle, evrensel yükümlülüklerin formel, tam da inançlardan ve geleneklerden ayrılma anlamında ahlâki olan özünü damıtmalıdır ... Bu gereklilik ilkesel olarak rasyonellik ile tarihsel köklülük arasında radikal bir ayrım olduğunu varsayar...[6]

Okur, aktarılan ve birbirine benzeyen bu paragraflarda, genellikle yazarın dile getirilen görüş için, akla uygun olana ilişkin "sezgi" ya da yazarın "uygunsuz" bulduğu şeye ilişkin korku dışında herhangi bir neden gösteremediğini ifade eden "...emez", –"malıdır", "kesinlikle –malıdır" gibi ifadelerin ne kadar çok olduğunu kuşkusuz fark edecektir. *Ayaktakımının* ahlâki sezgilerine karşı savaşın en cesur savaşçıları hararetle ve zevkle kendi yasal sezgilerine bel bağlarlar. Gelgelelim bu, en yakından ilişkili olduğu uslamlamanın özü olmasa, kendi başına çok fazla önem taşımayacak formel bir gözlemdir sadece. Gerçekten önemli olan ve doğru uslamlamanın sadık savunurlarının *petitio principii** bahanesine baş vurmaya hazır oldukları öz, özerk ahlâki özneye;

4. Michael J. Sandel. "Justice and the Good", *Liberalism and its Critics* içinde, der. Michael J. Sandel (Oxford: Blackwell, 1984), s. 159.

5. Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca: Cornell University Press, 1958), s. 210.

6. Monique Canto-Sperber, "Pour la philosophie morale", *Le Debat,* cilt 72 içinde (1992), s. 49. Kabul etmek gerekir ki, Canto-Sperber yakınlık duyduğu programın en sert ifadelerinden kendisini ayırır ve günümüzün kuşkucu ruh haline bazı ayrıcalıklar tanımaya hazırdır. İki sayfa sonra bunu belirtir: "Bana öyle geliyor ki, bu yükümlülüklere ilişkin olarak kendilerini ortaya koyan başlıca sorular, keşif, tanım ve istikrar sorularıdır. temel sorusu değil". Bu ne anlama gelirse gelsin ve hangi biçimi alırsa alsın, temel arayıcıların/oluşturucuların ortodoks özsavunmalarından farklıdır.

* Tartışma konusu olan bir meselenin hiçbir delile dayanmadan doğru olduğunu iddia etme. (ç.n.)

yani, özerkliği, "herkes" için konuştuğunu iddia eden bir otorite tarafından onaylanmış ilkelerin içselleştirilmesinden başka bir temele sahip olan ahlâki bir özneye duyulan güvensizliktir. Yalnızca ilkelerle ölçülen bir davranışın ahlâki olarak görülebileceği iddiasının ve bu ilkeler için pre-conative* ve supra-conative** bir temelin açılması ve gösterilmesi gerektiği talebinin ilettiği gerçek mesaj, tesadüfen ortaya çıktığı haliyle davranışın ilke*siz* ve temel*siz* olduğudur. Temel inşaatının en dolaysız etkisi ve başarısı, ahlâki seçimlere ve ahlâki edimlere dayanak oluşturacak başka temellerin olmadığını ya da yetersiz olduğunu ilan etmekti; inşaat çabaları ne kadar telaşlı ve ateşliyse, özerk ahlâki yargıya duyulan güvensizlik, ahlâki özneye yönelik şüphe, ahlâki öznenin otoriter bir kılavuzluğa duyduğu ihtiyaç o kadar belirgindi (ve ümit verici bir şekilde daha ikna ediciydi).

Aranılan temeller, bir kural olarak, kişilerin ve edimlerinin yasal statüsü hakkında bağlayıcı beyanlarda bulunmaya yetkili olan yasal otoritenin görüntüsünde düşünülürdü; vakanın doğrularını ve yanlışlarını kararlaştırma ve böylelikle onaylanan edimleri onaylanmayan edimlerden ayırma yetkisine sahip bir otorite. Karşı konulmaz bir biçimde, (evrensel bir insan özelliği, daha doğrusu her insanın edinebileceği, dolayısıyla edinmemek için hiçbir bahanesi olamayacağı bir özellik olan) akıl ve kurallar üzerine, daha doğrusu *aklın dikte ettiği kurallar* ve *kuralın kılavuzluğundaki akıl* (tüm niyetler ve amaçlar açısından, akıl ve kuralın kılavuzluğu eşanlamlı görülüyordu) üzerine bahis oynanıyordu. Etik tezlerin çoğu, Kant'ın, ahlâki açıdan güçlü etkenler olarak duyguları hükümsüzleştirmesini hemen kabul ediyordu: Duygulanımlardan kaynaklanan duyguların ahlâki bir öneme sahip olmadığı; yalnızca seçim, akıl yeteneği ve onun dikte ettiği kararların aktörü ahlâki bir kişi olarak yansıtabileceği aksiyomatik olarak varsayılıyordu.[7] Aslında, Kant'a ve taraftarlarına göre erdem,

* Niyet öncesi. (y.h.n.)

** Niyet ötesi. (y.h.n.)

7. Lawrence A. Blum'un tercümesinde (*Friendship, Altruism and Morality* (Londra: Routledge, 1980), s. 169): "Duygularımızın ve duygulanımlarımızın bizi ahlâki olarak yansıtabileceği iddiası, ancak seçim yapma kapasitemizin -istencimizin- bizi ahlâki olarak yansıtabileceğini ileri süren Kantçı görüş içinde düşüncenin en derin izlerinden birine karşıdır; karşısında tamamen pasif olduğumuz duygular ve duygulanımlar bizi ahlâki bir kişi olarak yansıtamaz."

insanın duygusal eğilimlerine karşı koyma ve akıl adına onları etkisizleştirme ya da reddetme yeteneği anlamına geliyordu. Aklın duygu dışı olması gerekiyordu, çünkü duygular akıl dışıydı; ahlâk, aklın duygu dışı hâkimiyetinde doğru ve dürüst bir şekilde tasarlanıyordu. Orada da ortaya konulduğu gibi. duyguların tersine, akıl tam da eylem mekanizmasının yasalaştırılabileceği mekanizmadır. Kant'ın duygulara ilişkin korkusu, ahlâki özerklik arayışına hep musallat oldu; bununla birlikte akıl, dışerk kaynaklı baskıların aktörlerin seçimlerinin "saiklerinin içine" nüfuz edebileceği açıklıktı. Aklın, eylemin ahlâki değerlendirimi açısından önem taşıyan tek yeti konumuna atanması, ahlâk sorunlarının *kural-yönetimli* eylem olarak ve kuralların da *dışerkli* olarak tartışılmasını önceden sağlama bağladı.

Ele avuca sığmayan ahlâki duyguları, güvenli bir şekilde formel (ya da formelleştirilebilir) kurallar gömleği içine sokarak ehlileştirme ve evcilleştirme arzusunun akıl üzerine girilen bahsi ne kadar teşvik ettiği, akıl ile kurallar arasındaki dengenin sürekli olarak kurallar yönüne kayma eğilimiyle ortaya çıkar: Edimin ahlâki olarak doğru olup olmadığını bilmek için, edimin sonuçlarının "iyi" olup olmadığını anlama zahmetine girmeye gerek olmadığını ileri süren (ahlâki davranışın fiilen kurallarla yönetilmeyle özdeşleştirildiği düşünüldüğünde, "iyi"yi, kurallara sadakatle uyulup uyulmadığı sorusundan bağımsız olarak tanımlamak zaten çok zor bir iş olacaktır) "deontolojik" ahlâk anlayışına göre, edimin, bu tür eylem için emredilen kurallara uygun olup olmadığını bilmek yeterlidir. Dolayısıyla ahlâkın ölçütleri, en uç biçiminde, aktörün ahlâki vicdanının tamamen konu dışı olduğunu ilan eden ve araçları amaçlardan, davranışın iyiliğini sonucunun iyiliğinden, ahlâk sorununu "iyilik yapma" sorunundan ayırmayı başaran saf "prosedüralizme" indirgenir. Gerçekten de tutarlı deontolojik ahlâk anlayışı, etkiler ve saiklerden çok prosedürü öne çıkartmasıyla, "iyilik yapma" sorusunu tamamen ahlâkın gündeminden çıkarır ve onun yerine *disiplin* meselesini koyar. Ahlâki itkinin manipülasyonu, bireysel özerk ahlâki yargı hakkının gasp edilmesi ve ahlâki vicdanın karalanması için kapıyı ardına kadar açar: bunlar potansiyel olarak korkunç sonuçlar doğurur. C.H. Waddington'ın otuz yıl önce uyardığı gibi.

yakın tarihe damgasını vuran savaşlar, işkenceler, zorunlu göçler ve diğer hesaplanmış vahşetler çoğunlukla, eylemlerinin haklı olduğuna içtenlikle inanan insanlar tarafından ve aslında inandıkları bazı temel ilkelerin uygulanmasının gereği olarak yapılmıştır...[8]

Waddington'un bu cümleleri kaleme almasından bu yana, uyarısının kalıcı güncelliği birçok kez teyit edildi. Ahlâki argümanın prosedüralizm lehine gerekçesizleştirilmesi, ahlâki öznenin dışsal yasama kurumuna boyun eğmesi konusunda çok şey yaptı, ama iyiliğin hacmini artırma konusunda pek az şey yaptı, hatta hiçbir şey yapmadı; son tahlilde, ahlâksız emirlere karşı ahlâki direniş güçlerini silahsızlandırdı; ki bu, ahlâki benliğin, insaniyetsizliğin bir parçası olmaya karşı sahip olabileceği hemen hemen tek korunma yoludur.

Ahlâki davranışın sağlam temellerine yönelik uzun arayış burada başlangıç noktasına dönüyor. Temel arayıcıları, duyguları *a priori* kararsız ve değişken ilan ederek, bahsi, kararsız duygular kabuğundan çıkarmaya çalıştıkları rasyonel karar alıcıya kaydırdılar. Bahisteki bu kayma, kurtuluş edimi olmaya yönelikti; ardından duygular özgürlüksüzlük olarak tanımlandı (akıl yapılmamasını söylediği halde insanın yapmaktan kendini alamadığı her şey, tüm argümanları göz ardı edebilen zorlamanın bir sonucu olmalıydı) ve sonuç olarak özgürleşme, eylemin duygulara bağımlılığını akla bağımlılığıyla değiştirmekle aynı şeydi. Akıl tanım gereği kuralla yönetilir; akla uygun davranmak, bazı kurallara uymak anlamına gelir. Ahlâki bir benliğin alamet-i farikası olan özgürlük, kurallara ne kadar titizlikle uyulduğuyla ölçülmeye baş-

---

8. C.H. Waddington, *The Ethical Animal* (Londra: Allen & Unwin, 1960), s. 187. Waddington, dışerke dayalı kuralların insan davranışını biçimlendirmedeki önemi göz önüne alındığında, "süper-egomuzun bugünkü gelişimi, geç dönem dinozorların muazzam büyüklükleriyle ya da bazı parazitlerin sadece tek bir canlı üzerinde yaşar hale gelmelerine neden olan garip adaptasyonlarıyla karşılaştırıldığında, aşırı bir uzmanlaşmayı temsil etmiyor mu?" şeklinde bir soru sorulabilir, diye yorumlarına devam ediyor. Oyuncuların bağımsız ahlâki yargıları karşısında örgütsel disiplini aşırı öne çıkarma eğilimiyle ünlü olan prosedüral indirgemeciliğin, diğer açılardan ahlâki olan insanların ahlâki açıdan çirkin edimlerin kolektif olarak sürdürülmesine ve özellikle modern soykırım biçimlerine katılmalarını mümkün kılma konusundaki rolünü başka bir yerde inceledim (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989)).

landı. Ahlâklı kişi günün sonunda özerk duygu bağlarından kurtarılıyor, ama dışerk kaynaklı kuralların koşumları boynuna geçiriliyordu. Benliğin ahlâki *kapasitesine* duyulan güvensizlikten başlayan arayış, sonunda benliğin ahlâki yargı *hakkının* yadsınmasına varır.

B. ÖZGÜRLÜKTEN ÖNCE AHLÂK

Emmanuel Lévinas, Tanrı'nın "Kardeşin nerede?" sorusuna, Kabil'in "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" şeklindeki yanıt/sorusunu yorumlayarak şöyle yazıyor:

> Kabil'in yanıtı Tanrı'yla alay etmek gibi ya da küçük bir çocuğun tepkisi gibi düşünülemez: "Bu ben değilim, bu o." Kabil'in yanıtı içtendir. Tek eksik olan etiktir; yanıt sadece ontolojiden gelir; ben benim, o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız.[9]

Ontolojik olarak hepimiz birbirimizden ayrıyız; Kabil Tanrı'nın sorusuna kızmakta haklıydı. Önce bizi, bana yöneltildiğinde "Kardeşin nerede?" sorusunun doğal görüneceği bir ilişki içinde bir araya getirecek bir şey olmalıdır. Bu "bir şey", yetkili birisinin oluşturduğu ve bana yerine getirmemi söylediği bir ödev listesi olabilir: "Kardeşinin hareketleriyle ilgilenmek zorundasın"; ya da daha talepkâr bir biçimde: "Kardeşine bir zarar verilmemesine dikkat etmek zorundasın". Veya "bu bir şey", kardeşimle benim, bir ölçüye kadar birbirimizin temsilcisi olabilmemiz ve kaderlerimizin ya da bazı yönlerinin birbirine bağlanması için girdiğimiz, usulüne göre imzaladığımız ya da yemin ettiğimiz bir sözleşme olabilir. Böyle bir şey olmadıysa, Kabil, Tanrı'nın sorusunu duyduğunda şaşkınlığını ifade etmekte ve gücenmekte tamamen haklıdır. Kabil'i Habil'in nerede olduğu konusunda sorgulamanın uygunluğunu gerekçelendirmek Tanrı'nın işiydi.

Ontolojik olarak, en fazla birbirimizle *birlikteyiz*. Yan yana, fiziksel olarak yakın olabilir, birbirimizin sırtını sıvazlayabiliriz;

9. Emmanuel Lévinas, "Philosophie, justice et amour", *Entre Nous: Essais sur le penser-à-lautre* (Paris: Grasset, 1991), ss. 128-9.

ama yine de sonsuz bir şekilde uzağız: Her biri *ipseité*'si* (Paul Ricoeur), kendi kendisiyle özdeşliği, kendi sınırları, kendi alanıyla korunarak var olan iki ayrı ve kendi içine kapalı varlık, sıradan Leibnizci monadlar. Paradoksal olarak, *birlikte* olmak *ayrı* olmak anlamına gelir. "O, ben olmayandır, işgal ettiği yer benim olmadığım bir yerdir". Ayrım, aramızdaki mesafe hiçbir zaman kapanmayacaktır. Açıklığa ancak köprü kurulabilir: Benim onun hakkındaki bilgimle, onun varlığının taşıdığı muhtemel yararları ve potansiyel tehlikeleri değerlendirmemle ya da ona istediğini vermem ve ondan istediğimi almamla. Birbirimize karşı nazik olabiliriz ya da birbirimizle kavga edebiliriz. Barış içinde bir arada var olabiliriz ya da birbirimize tuzaklar kurabiliriz. Bütün bunlar söylense ya da yapılsa da, biz hâlâ sadece yan yana duracağız. Ayrıca köprüler yıkılabilir. Bu nedenle köprülerin korunması gerekir. Onların yıkılmasını önlemek için sağlam harça ve uyanık bekçilere ihtiyaç vardır. Ayrıca sabotaj eylemleri için ağır bir ceza da yararlı olabilir. *Yasaya* ihtiyaç vardır. Ya da yasayı taklit ederken ancak Ahlâk olarak maskelenebilecek *Etiğe* ihtiyaç vardır. Yasa – dışerkselliği ve zora başvurabilme gücüyle– ontolojik olarak ayrı olan varlıkların birlikte olmasından yola çıkıldığında varılabilecek tek noktadır.

Lévinas bunu bilir ve dolayısıyla Heidegger'in *Miteinandersein*'ı üzerinde düşünürken şöyle der: "Ötekiyle kökensel ilişkiyi tanımlamak için kullanılması gereken edat *mit* değildir."[10] *Mit*, ontolojiyi oluşturan şeydir. Ontoloji ahlâkın olmadığı bölgedir. Ontolojinin perspektifinden, ahlâki ilişki ancak sonraki bir ilave olabilir; hiçbir zaman tamamen meşru olmayan, her zaman yabancı ve biçimsiz bir beden olarak kalan, her zaman kuşkulu olan ve sürekli olarak savunma gerektiren bir konuma fırlatılan ve asla gerçekten kabul edilmeyen bir yapıntıdır: "olması gereken" hiçbir zaman "olan"dan türetilemez; değerleri olgulardan yola çıkıp tartışamayız. Olgular ne iyidirler ne de kötü; gerçek olgular nötrdür ve gerçek olmaya devam etmek için nötr kalmak zorundadırlar;

* Latince kökenli skolastik bir terim. "Kendi kendisi olma" anlamına gelir. Bir bireyin kendi kendisi olup, tüm ötekilerden ayrı olması. (y.h.n.)

10. Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), s. 19.

"meselenin olguları" değerlendirmeler içermez... Ontolojiden yola çıkan kişi ahlâkı kurmaya girişmez. Bunun yerine varlıktan önce ve olgulardan önce "verilmiş" olan ahlâkın yetkisini elinden almaya girişir ve böylelikle ahlâkın yerine Yasanın ve Yasaya benzeyen Etiğin geçirilmesini kaçınılmaz sonuç haline getirir.

Ama ahlâk veril*idir*; istikrarsız bir şekilde, senteze direnen, senteze dayanamayan, sentezin idareyi ele aldığı noktada eriyen ve solan bir durumda da olsa verilidir. Mimarlar ve müteahhitler, başka hiçbir şey bu unvana sahip çıkamasın diye, onu böyle sunmak için ellerinden geleni yaptıkları halde, ontolojik "birlikte olma" durumundan hareketle oluşturulan şey ahlâk değildir. Ahlâk ontolojiden *önce* gelir; *için*, *ile*'den önce gelir:

> İlişkinin indirgenemez ve nihai yaşantısı bence başka bir yerdedir: Sentezde değil, insanların yüz yüzeliklerinde, sosyallikte, ahlâki anlamında. Ama ahlâkın, bütüncüllük ve tehlikeleri üzerine soyut düşünüşün üzerinde, ikinci bir tabaka olduğu sonucuna varılmamalıdır: ahlâk bağımsız ve ilk sıraya sahiptir. İlk felsefe bir etiktir...
>
> İnsanlar arasındaki ilişki kesinlikle sentezlenebilir olmayanın en iyi örneğidir. İnsan ayrıca, Tanrı düşüncesinin, özellikle Descartes'ın düşündüğü biçimiyle Tanrı düşüncesinin, bir varlık bütünlüğünün parçası haline getirilip getirilemeyeceğini; getirilemezse varlığa aşkın olup olmadığını da merak ediyor. "Aşkınlık" terimi tam da, Tanri'yı ve varlığı birlikte düşünememeyi belirtir. Kişiler arası ilişkide de mesele, ego ile ötekini birlikte düşünme değil, yüz yüze gelme meselesidir. Gerçek birlik ya da gerçek birliktelik, sentezin birlikteliği değildir, yüz yüzenin birlikteliğidir.[11]

İlk felsefe bir etiktir... Etik ontolojiden *önce* gelir... Ahlâki ilişkiler varlıktan *önce* gelir... Bütün bunlar ne anlama geliyor? Varlık, ontoloji, henüz yokken "önce" ne anlama gelir? "Önce" ve "sonra" gibi sözcüklerin atıfta bulunduğu zaman sırası yalnızca ontolojide yer almaz mı? Eşzamanlılık ve ardışıklık, "önce" ve "sonra" ontolojik varlıkla birlikte ortaya çıkmaz mı? Mesele tam da budur: Ahlâki durumun öncesi *ontolojik olmayan* bir öncedir, ontolojinin müdahale etmediği bir durumdur; ya da bu mü-

11. Emmanuel Lévinas. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, İng. çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), s. 77.

dahalenin reddedildiği ve orada değilmiş gibi göz ardı edildiği bir durumdur ve ontolojinin otoritesi, aynı zamanda "önce" ve "sonra" üzerindeki," birlikte" ve "tek başına" üzerindeki otorite tanınmaz ve dayanak noktasını yitirir. Bu durumda, "önce". varlığın düzenliliğini, düzenlenmiş, yapı verilmiş bir varlığı belirtmez. Tersine, tüm düzenleme çabalarının, varlıkları "ait oldukları yere" fırlatan tüm yapıların reddini temsil eder. Ontolojinin yokluğunda ya da ontolojiye rağmen "önce"nin ancak *ahlâki* bir anlamı olabilir ve bu anlam *daha iyi*dir. "Yüz yüze" "ile beraber"den *daha iyidir*. "İle beraber" "yüz yüze" karşısında pratik bir üstünlüğe sahiptir; varlığın katı gerçekliğinin, olanaklılığın yeni filizlenen sürgünleri karşısındaki üstünlüğüne benzer bir üstünlük. Gelgelelim. üstünlüğe sahip olmak en fazla daha güçlü olmak anlamına gelir, daha iyi anlamına değil.

Burada ahlâk da etiolojik bir mit kahramanı olarak. hayali sıradan bir "ilksel" varlık olarak; farklı bir tür varlık, bildiğimiz varlıktan önceki başka bir varlık, benliğin mitik bir "ontoloji öncesi" durumu olarak; ontolojik "*zaman içinde* varlığı" *önceleyen* bir varlık olarak (öncelemek sadece ziyadesiyle ontolojik bir nosyon olarak düşünülebilir) öne sürülmez. Ahlâkın "önce"si ontolojinin yokluğuyla değil, rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlâk varlığın bir *aşkınlığıdır;* daha doğrusu ahlâk böyle bir aşkınlık *ihtimalidir*. Ahlâki benlik, varlığın üzerine yükselme yeteneği, varlığa meydan okuması sayesinde; "ile beraber" karşısında "yüz yüze"yi seçmesi sayesinde; varlığın pençesinin gerçekten "demir bir pençe" olduğunun kabul edilmemesi sayesinde; varlığın. ontolojiden bildiğimiz varlığın, sesi yok*muş gibi* ya da sesi varsa bu ses duymazdan gelinebilir*miş*, bu sese itaat etmek gerekmez*miş gibi* Ötekiyle "yüz yüze" yaşamak sayesinde lâyık olduğu mevkie erişir. Lévinas'ın çevirmeni Richard A. Cohen'in dediği gibi,

> Etiğin bir özü yoktur, onun "özü", deyim yerindeyse, tam da bir özü olmaması, özleri yerlerinden etmesidir. "Kimliği" tam da bir kimliği olmaması, kimlikleri sökmesidir. "Varlığı" olmak değil *varlıktan daha iyi* olmaktır. Etik, tam da varlığın (ya da varlık olmayanın, varlığın

karşılığının) gönül rahatlığını bozarak etik olur. Mesele, der Lévinas ısrarla, "olmak ya da olmamak" *değildir.*[12]

Ahlâkın hiçbir "zemini", hiçbir "temeli" yoktur (bunlar da, ahlâkın diline tercüme edilemeyen, ontolojiden "önce"ki ahlâki dünyada, "varlıktan başka türlü" olanda hiçbir göndergesi olmayan tamamen ontolojik iki nosyondur). Ahlâk, aşkınlık ediminde; kendini "varlığın gerçeklikleri", "durumun olguları" üzerine yükseltmede; her ikisiyle de bağlı olmamakta doğar ve ölür. Bir kişi (*persona:* Oynanan rolü belirtmek için takılan maske; bu rol ilk olarak senaryoda açıklanmış ve belirtilmiştir) olarak değil, *yüz* olarak Ötekiyle karşılaşmak zaten aşkınlık edimidir, çünkü varlık olma sıfatıyla Ötekine ait olan her şey Yüz olarak Ötekinde yoktur. "Yüz bir güç değildir. Bir otoritedir. Otorite genellikle güç olmaksızın var". Yüz, "karşıtlığıyla bana direnendir, direnciyle bana karşı çıkan değil... Bir yüzün mutlak çıplaklığı, örtülü, kapalı ya da maskeli olmayan, mutlak bir şekilde savunmasız yüz, onun üzerindeki iktidarıma, şiddetime karşı çıkan ve kendi başına karşıtlık olan bir karşıtlıkla, mutlak bir şekilde karşı çıkandır".[13] Ötekinin benim üzerimde iktidarı yoktur; daha doğrusu, böyle bir iktidarı varsa –boyun eğmem gereken emri zaten dile getirmişse– artık bir yüz değil, ontolojik bir varlık, direnişin ve rekabetin değişmez gerçekliği olacaktır. Öteki, ben rehberlik ettiğim, emrine öncülük ettiğim, onu beklediğim ve kışkırttığım sürece; bana emir vermesini

12. Lévinas, *Ethics and Infinity* içinde, s. 10. Etik "varlıktan önce varlık" düşüncesini ifade etmeye çalışan birçok cümle, kulağa, düzeltilemeyecek kadar münasebetsiz gelmektedir. Kullandığımız dil (kullanabileceğimiz tek dil), ontolojinin rakipsiz tahakkümü altında örgütlenmiş yaşamın bir tortusudur. Ontolojinin tanımladığı biçimde yorumlandığında, *varlığı* bildirmek ve açıklamak için biçimlendirilmiş bir dildir; "varlık" kavramı ve tüm karşılıkları ve türevleri, doğal olarak ontolojinin tanımlama hakkını ifade ederler. Lévinasçı etik söylemde "varlık"ın, Derrida'nın söyleyeceği gibi *sous rature** göründüğünün anımsanması, ortaya çıkan zorluğun aşılmasına yardımcı olabilir.

13. "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Lévinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainly", İng. Çev. Andrew Benjamin ve Tamara Wright, *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other* içinde, der. Robert Bernesconi ve David Wood (Londra: Routledge, 1988), s. 169; Emmanuel Lévinas, "Freedom and Command", *Collected Philosophical Papers*, der. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1987), ss. 19, 21.

* Üstü çizilmiş, karalanmış olmakla birlikte, karalananın hâlâ görülebilir olması. (y.h.n.)

emrettiğim sürece bir yüzdür. Emir dile getirilmeden önce emri dinlemeye ve bana ne yapmamı emrettiğini bilmeden önce emre uymaya istekli olduğum için Öteki bir otoritedir. Öteki "Kendi başına" (böyle bir durum varsa) zayıftır ve onu Yüz olarak konumlandırmamı ahlâki bir edim haline getiren tam da bu zayıflıktır: Ötekine emir verme hakkını veren, zayıfı güçlü yapan, sessiz olanı konuşturan, bana emir verme hakkını sunarak varlık olmayanı varlık haline getiren ben olduğum için, ben tamamen ve gerçekten Öteki *için*im. "Ben öteki içinim", kendimi rehine olarak Ötekine verdiğim anlamına gelir. Ötekinin sorumluluğunu alırım. Ama bu sorumluluğu, sözleşme imzalar ve sözleşmenin gerektirdiği yükümlülükleri üstlenir gibi almam. Sorumluluğu alan benim ve ben bu sorumluluğu alabilir ya da reddedebilirim, ama ahlâklı bir kişi olarak, bu sorumluluğu, sorumluluğu alan ben değilmişim, sorumluluk üstlenilebilir ya da reddedilebilir değilmiş, "zaten" ve "her zaman" oradaymış, ben hiç üstlenmesem bile benimmiş gibi alırım. Eşzamanlı olarak Ötekini Yüz olarak, beni ise ahlâki benlik olarak kuran sorumluluğum *koşulsuzdur*.

> Öteki için sorumluluk benim bağıtlanışımla, benim kararımla başlayamaz. Kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk, özgürlüğümün öbür yanından, "tüm anlamlardan" önce gelenden, "tüm başarılardan sonra" gelenden, par excellence* mevcut olmayandan, kökensel olmayandan, anarşik olandan, özün öncesinden ya da ötesinden gelir.[14]

Koşulsuz olmak, durumun özelliklerine ya da Ötekinin niteliğine bağlı olmamak demektir. Benim sorumluluğum, Ötekinin kazandığı ve talep etme "hakkına sahip olduğu" mükâfat değildir. Hatta, sunulan hizmetlerden ötürü Ötekine borçlu olduğum bir şey de değildir. Henüz hiçbir şey vuku bulmadığı ve ben ile Öteki arasındaki "ahlâki birlik" daha şimdi başladığı için, herhangi bir şeyin karşılığı ya da bedeli değildir. Ahlâk *mutlak başlangıçtır*.

Bu tanımlamanın ürkütücü belirsizliği, "gerçek olmayışı" okuru şaşırtacak, büyük olasılıkla cesaretini kıracaktır. Öteki bir yüzden

* Mükemmelen. (y.h.n.)

14. Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, İng. Çev. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1981), s. 10.

ibaret olabilir mi, en fazla *birinin* yüzü değil midir? Her yüzün arkasında bir kişi; kötülüklerin yanı sıra iyiliklerin, başarıların ve başarısızlıkların, yapılanların ve yapılmayanların, iyi niyetin ve kötü niyetin, hoşluğun ve iğrençliğin normal yüklerini taşıyan bir kişi yok mudur? Şimdi ve buradaki karşılaşmaya kadar ben onun farkında olmasam bile, birlikteliğimizin bir geçmişi yok mudur? Burada tanımlandığı haliyle Yüz bir kurgu; –işleri daha da şaşırtıcı bir hale getirmek istermişcesine– hep oradaymış gibi yaparken, tamamen kendimden yola çıkarak oluşturduğum varsayılan bir kurgu değil midir?

C. TEMELSİZ TEMEL

Evet, Kabil, Tanrı'nın sorusunu konu dışı ya da saçma bularak omuz silktiğinde ne kadar haklıysa. okur da kuşkularında o kadar haklı. Varlıktan *önce* gelen bir ahlâkta, sorumluluğumu gerekçelendirecek hiçbir şey yoktur; benim sorumlu olduğumu, sorumluluğun bana ait olduğunu belirlemek için daha da az şey vardır; belirleme ve gerekçelendirme varlığın, ontolojik varlığın; her şeye rağmen orada olan tek varlığın özellikleridir. Ve aklı başında okur, "varlıktan önce"nin *varolmadığına*, varolsa bile onun hakkında –"olgular" hakkında "bildiğimiz" şekilde– hiçbir şey bilemeyeceğimizi işaret ettiği zaman haklı olacaktır. Evet, bütün bunların doğruluğu apaçıktır (çünkü ihtiyaç duyulacak bütün kanıtları ontoloji sağlamaktadır). Ama ahlâk için *varlıktan önce*den; yani, tekrarlayalım, varlıktan *daha iyi* olan alan – olmayan alandan başka bir yer yoktur. Bizi bu alana götürecek şekilde ezilip düzlenmiş ve işaretlenmiş yollar olmadığı için, bu alanı ahlâki benlik bulmak zorundadır. Sorumluluk, karşılaştığım Yüzü meydana getirir, ama aynı zamanda ahlâki benlik olarak beni yaratır. Sorumluluğu, zaten sorumluymuşum gibi üstlenmek, başka bir yerde ya da başka türlü çizilemeyen ahlâki alanı yaratma edimidir. "Zaten oradaymış gibi" kabul edilen bu sorumluluk, ahlâkın sahip olabileceği tek temeldir. Zayıf bir temel olduğunu kabul etmek zorundayız. Ama kabul ya da reddetmek size kalmış...

Etik olarak, ahlâk varlıktan öncedir. Ama ontolojik olarak var-

lıktan önce hiçbir şey yoktur, çünkü ontolojik olarak "varlıktan önce" de başka bir varlıktır. Ahlâk ancak kendi içinde, "önce"nin ahlâki anlamında, yani "daha iyi" olma anlamında varlıktan öncedir. Ama ontolojik anlamda, varlığın alanında, hepimizin içinde bulunduğu alanda iki anlam rekabete girdiğinde her zaman üstün gelen anlamda, varlık ahlâktan öncedir; *ahlâki* benlik ahlâki bir *benlikten* başka bir şey olamaz. Ontolojik olarak, ahlâk ancak varlıktan *sonra*, yani ya varlığın belirlenmiş bir sonucu olarak ya da kendisini varlığın terimleriyle gerekçelendirmeye gönüllü olmasıyla varlığın önceliğini kabul etmeye mecbur bir kural olarak gelebilir. Ve ahlâki benlikler (varlıktan *başka türlü olan, başka bir* varlık olmayan) ontolojik olarak, insan denilen kanlı canlı nesnelerden ayrılamaz. Ontolojik olarak, bu nesneler ahlâki benliklerden *önce* gelir. "Öteki beni neden ilgilendirsin ki?... Ben kardeşimin bekçisi miyim? Egonun yalnızca kendisiyle ilgilendiği, yalnızca kendisi için bir kaygı konusu olduğu önceden varsayılırsa bu soruların anlamı olabilir. Gerçekten de bu varsayımda, mutlak olarak benim dışımda olanın, ötekinin beni ilgilendirmesi anlaşılmaz bir şey olarak kalır".[15] Ahlâka ilişkin korkunç gerçek, ontolojik perspektiften geçerli görülebilecek hiçbir anlamda *kaçınılmaz olmaması, belirlenmiş olmamasıdır;* ontolojik perspektifin görebileceği anlamda "temelleri" yoktur. "Varlıktan önce"nin Büyük Bilinmeyenine adım atan etik bunu, "varlık"tan yola çıkan hiçbir keşif heyetinin ortaya çıkaramadığı ya da inşa edemediği temelleri bulmak ya da inşa etmek için yapmaz. Etik, aranan temellerin orada saklandığı umudundan ötürü değil, ahlâki benliği kuranın tam da *oraya bakma edimi* olduğunu bildiği için varlığın "önce"sine; ahlâkın sahip olabileceği ve sunabileceği tek temel olan varlığın "önce"sine bakar.

> Söylediğimde ütopyacı bir uğrak var; bu, gerçekleştirilemeyen, ama nihayetinde tüm ahlâki eylemlere kılavuzluk eden bir şeyin tanınmasıdır. Ütopyacılık –tam olarak azizliğin iyilik olması anlamında ütopyacılık– olmadan ahlâki yaşam olmaz.[16]

15. Lévinas, *Otherwise than Being*, s. 117.
16. The "Paradox of Morality", s. 178.

Ama soru işareti yok olmayacaktır ve onunla yüzleşmek gerekir. Aktif bir ütopya, (her zaman değilse ve başarısı garantili değilse de) ahlâki eylem üretmeye muktedir bir (*sadece muktedir*) ütopya ile boş ve soyut bir ütopyacı fantezi arasındaki fark nedir? Varlığın içinde, ontolojik benliği "varlıktan başka türlü"nün sürgününde dolaşmaya ve böylelikle kendisini ahlâki bir benlik haline getirmeye yönelten bir şey mi vardır? Lévinas bu yolculuğu, benliğin doğuşunun teşvik ettiği, bu doğuşta içerilen ya da bu doğuşu içeren "uyanış" (*léveil*) olarak tanımlar. Uyanış *kendimle* "başka bir benlik" olarak karşılaşmaya değil; içinde *Körper*'in *Leib*, canlı beden, tinsel beden, öznelliğe sahip beden haline geldiği Ötekinin Husserlci görüntüsüne atıfta bulunur. Husserl'a göre epistemolojik olmayan (bilişsel olmayan), ama tüm epistemolojinin (epistemolojinin *olanaklılığının*) başlangıcı olan bu harikulade olay, sadece Lévinas'ın analizinde tüm ahlâkın (ahlâkın *olanaklılığının*) başlangıcı olan etik öncesi olaydır. Bu olayda, "ilksel alan önceliğini yitirir, öznellik egolojisinden uyanır: Egoizmden ve egotizmden". Bu olay "Ötekiyle karşılaşarak kendimden özgürleştiğimde, dogmatik uyuklamadan uyandığımda ayılma olanağıdır. Her şey başlangıçtan itibaren –i halindedir... Ben ötekiler aracılığıyla "kendimdeyim".[17] Uyanış "Ben benim"de değil, "Ben *içinim*"dedir.

Bu yine de uyanıştır. Ya da daha dokunaklı bir şekilde, ayılmadır. İnsan uyanabilir de, uyanmayabilir de. İnsan ayılabilir, ama sarhoşluğu devam edebilir. Hem uyanma hem de ayılma iki yönlü bir geçite işaret eder. İnsan uyanabilir ya da ayılabilirse, uyuyabilir ve sarhoş da olabilir. Ahlâkın beşiğini şüphe sallar, kırılganlık hayat boyu ona musallat olur. Ahlâki olmanın zorunlu bir yanı yoktur. Ahlâklı olmak, kullanılabilecek bir şanstır; ama ceza olarak kaybedilmesi de aynı derecede kolaydır.

Gelgelelim, mesele şu ki, ahlâk şansını yitirmek aynı zamanda benlik şansını da yitirmektir. "Her şey başlangıçtan itibaren –i halinde"yse, –i halinden, "için varlık"tan başlamayan hiçbir benlik olmayacaktır. Öteki için varlığa uyanmak, benliğin uyanışıdır, benliğin *doğuşudur*. Başka bir uyanış yoktur, *biricik ben* olarak, bir ve

17. Emmanuel Lévinas, "La Philosophie et léveil". *Entre Nous* içinde. s. 103; *Otherwise than Being*, s. 112.

tek ben, tüm öbürlerinden farklı olan ben, *yeri doldurulamaz* ben, bir kategorinin örneği olmayan ben olarak kendimi bulmanın başka bir yolu yoktur.

Jean-Paul Sartre ego'nun kendini tanıyıştan doğduğunu, ama bu kendini tanımayı Ötekinin bakışının –inceleyici bir bakış, değerlendirici bakış, "nesneleştirici bakış"– başlattığını ileri sürüyordu. Öteki bana bir nesne olarak bakar ve bunu yaparken benim öznelliğimi tehlikeye atar; beni "bizatihi varlık", öbür varlıklar arasında bir varlık, öbür nesneler arasında bir nesne, Onun, Ötekinin ilgi ve alakalarıyla oluşturulan bir şey haline getirir. Bu, keşiften çok, keşfedilmektir; direnmeme yol açan bir saldırıdır. Kendime "uyanışım" (Sartre bu deyişi kullansaydı), bir direnme edimi olmadığı sürece düşünülemez olurdu. Ancak Ötekine *karşı* gücümü toplar, Ötekinin tehdit ettiği özgürlük için mücadele ederken bir benlik, bir ego haline gelebilirim. Sartre'a göre, kopuş, benim öznelliğimin doğum edimidir. Öznellik *yabancılaşmadır*... Lévinas böyle olmadığını söyler. Benlik ancak *birlik*ten doğabilir. Kendimi Ötekine *doğru* uzatarak olduğum biricik, tek, yeri doldurulamaz benlik haline gelirim.

> İnsan olmak, varlıklar arasında bir varlık değilmiş gibi yaşamak anlamına gelir... Ötekini destekleyen benim ve ondan ben sorumluyum... Sorumluluğum devredilemez, kimse benim yerimi alamaz. Aslında bu, sorumluluktan yola çıkarak tam da insanın özdeşliğini söyleme meselesidir... Sorumluluk yalnızca bana yüklenen ve benim insan olarak reddedemeyeceğim şeydir. Bu yük, biricik olanın en yüce değeridir. Sadece sorumlu olduğum için ben benim, değiştirilebilir olmayan benim, ben kendimi herkesin yerine koyabilirim, ama hiçkimse kendisini benim yerime koyamaz.[18]

Beni ben yapan bu sorumluluktur; kesinlikle dışerkli olmayan, buyruğa dayanan sorumluluktan ya da sözleşmeden kaynaklanan yükümlülüklerden kökten farklı bir sorumluluk. Bu sorumluluk başka bir şeyden "türemez". Ötekini, erdemlerini, bana ya da benim için ne yaptığını ya da ne yapabileceğini bildiğim için sorumlu değilim. Ona karşı sorumluluk borçlu olduğumu bana ka-

18. *Ethics and Infinity*, ss. 100-1.

nıtlamak Ötekine düşmez. "Bir nedene sahip olma"nın, "bir temele sahip olma"nın yalnızca bu cesur ve gururlu reddiyledir ki, sorumluluk beni özgürleştirir. Bu özgürleşme, kendimi Ötekinin iyiliği ve kötülüğü için bir rehine olarak teslim etmemin sonucu olsa bile, itaatle kirlenmez. Müphemlik ahlâkın kalbinde yatar: Rehine olduğum sürece özgürüm. Öteki için olduğum sürece ben benim. Ancak bu müphemliğin üzeri örtüldüğü ya da gözlerden uzak tutulduğu zaman, egoizm diğerkâmlığın, kişisel çıkar genel refahın, ahlâki benlik toplumsal olarak onaylanan etik normun karşısına çıkar.

Bununla birlikte, yaşam bu "bölünmeden sonra" da, müphemlik zaten çıkarların ikili karşıtlığına, çatışmasına ve mücadelesine dönüşmüş olduğunda sürdürülür. İşte, ahlâki benliği gerçekten kuran karmakarışık, uygunsuz, rasyonel olmayan *müphemliğe yeniden* ulaşmak için "uyanmak" zorunda olduğumuz bu yaşamdır. Ahlâki benlik "müphemlik sonrası"nda temelleri boş yere arayacaktır. Bu sonrada, egoizmi yaralanmamış ve çıkarları birbirinin karşıtı olarak bırakan bir uzlaşmadan –bir teslim, bir ehvenişer, üzücü olmakla birlikte kaçınılmaz olan bir fedakârlık olarak savunulması gereken bir uzlaşmadan– başka bir şey bulamaz. Temeller ancak bu düzenli, iyi düşünülmüş ve mantıksal varlıktan geri çekilişte; nihayet, ahlâkın ne düzenli ne de mantıklı olduğuna, tek temelinin müphemlik olduğuna "ayılmakta" bulunabilir.

D. SORUMLULUĞUN DAYANILMAZ SESSİZLİĞİ

"Öteki için"in tedavisi mümkün olmayan müphemliğine geri dönmek, aynı zamanda varlığın rahatlatıcı güvenliğinden uzaklaşıp sorumluluğun dehşetli güvensizliğine yaklaşmak anlamına gelir. Net bir şekilde sınırlanabilen, ifade edilebilen ve hesaplanabilen çıkarların, öğrenilebilen ödevlerin ve sınanabilen ve mahkemelerde savunulabilen hakların düzgün, biçimli varoluşunu arkada bırakırsam, suçluluk duygusuna karşı sigortalanan yaşamın, zehirlerinden arındırılmış olarak uyulmaktan daha fazlasını talep etmeyen uzlaşımlara dönüştürülmüş şefkatli katılımın rahatlığından vazgeçmiş olurum. Danimarkalı devasa bir etik felsefecisi olan Knud E.

Løgstrup'ın sözleriyle, "gündelik hayatta normal olarak bizden beklenen, bir kişinin hayatına değil, uzlaşımsal nezakete giren şeylere ilgi göstermemizdir. Toplumsal uzlaşım, hem gösterdiğimiz güveni hem de öteki kişinin yaşamına özen göstermemiz talebini azaltır". Uzlaşımlar yaşamı kolaylaştırır: Kişisel çıkar arayışı içinde yaşanan hayatı korurlar. Yüzeyden bakıldığında, yalnızca uzlaşımsal nezakete uymak birlikteliğin aracı gibi görünür. Aslında, bunun etkisi ayrılıktır. Uzlaşımları "birbirimizden uzak durmanın ve kendimizi tecrit etmenin bir aracı olarak kullanırız". Bu kullanım uzlaşımları çekici hale getiriyor ve uzlaşımsal nezaket olarak birlikte yaşamayı ayartıcı kılıyor. Gelgelelim, uzlaşımsallığı daha da baştan çıkarıcı kılan başka bir özellik var: Toplumsal normlar

> yapmamız gerekenler ve yapmamamız gerekenler hakkında görece kesin talimatlar verirler. Normal olarak öbür insanı düşünmek, hele hele yaşamını dikkate almak zorunda kalmadan bu talimatlara uyabiliriz.[19]

Burada haklıyım, şurada haksızım; her iki durumda da tam olarak nerede durduğumu biliyorum, her zaman burası ya da orası, *tertium non datur.** Toplumsal normlar, kurallar, uzlaşımlar her zaman güvenlik ve huzurlu vicdan içindirler. "Bunu herkes yapar", "İşler böyle yürüyor", suçlu vicdanın koruyucu ve etkili ilacıdır. Doğru, yan etki olarak özerkliğimi yitirdim. Ama kazancım da kolayca göz ardı edilemez.

Oysa, uzlaşımların kolayca unutmamıza yardım ettiği ontoloji öncesi talebin farkına varmak ne kadar sıkıntı vericidir. *Bu* talep *dile getirilmez.* Anımsayacağımız gibi Öteki bir güç değil, bir yüzdür: Öteki sadece Öteki olmakla, karşıtlığıyla bana direnir; direnciyle bana karşı çıkmaz (direnç beni mücadele etmeye ve başa

---

19. Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, İng. Çev. Theodor I. Jensen (Philadelphia: Fortress Press, 1971 [orj. 1956]), ss. 19, 20, 58. Uzlaşımlara uymak düşünmeyi gerektirmezler, bağlılık da gerektirmezler: "Verilen talimatları uygulamaya ve yerine getirmeye özen gösteren birinden daha düşüncesiz kimse olamaz... Her şey mekanik bir şekilde yapılabilir; gerekli olan tek şey, tamamen teknik bir hesaplamadır" (s. 121). Løgstrup, "Hıristiyan ahlâkı" diye bir şey olamamasının nedeninin bu olduğunu ileri sürer. İsa talebin sessizliğini kırdıysa (s. 115), ahlâki töz etik biçimden çıkarılmıştır.

* Üçüncü bir veri yok. (y.h.n.)

çıkmaya sevk eden bir şeydir; beni silahsız bırakan aslında direnişin olmamasıdır). Öteki "sadece" otoritedir ve otorite güce ihtiyaç duymaz. Bu nedenle ilgi gösterme, "için ol"ma emri dile getirilmeden önce verilmiştir ve hiçbir zaman dile getirilmese ve ebediyen sessiz kalsa bile verilmiş olacaktır. Løgstrup'ın işaret ettiği gibi,

> Talep tam da dile getirilmediği için radikaldir... Yapılması gerekenin yüzeyde ne kadar önemli ya da önemsiz göründüğüne bağlı olmaksızın, talep radikaldir, çünkü durumun doğası gereği cömertliği sayesinde öteki kişiye en iyi neyin hizmet edeceğini sadece o bulabilir... Talebin etkisi talebin yöneltildiği bireyi sözcüğün tam anlamında bir birey haline getirmektir... Radikallik öteki kişinin talepte bulunma hakkının olmamasında da kendini gösterir.[20]

"Talep", rahatlatıcı ölçüde kesin olan düzenden farklı olarak muğlak, karışık ve kafa karıştırıcıdır, zar zor duyulabilir. Ahlâki benliği kendi yorumcusu olmaya ve –tüm yorumcularla birlikte– yorumun doğruluğundan hiçbir zaman emin olmamaya zorlar. Yorum ne kadar radikal olursa olsun, talebin radikalliğine erişebildiğine tamamen ikna olmak imkânsızdır. Bunu yaptım, ama daha fazlasını yapamaz mıydım? Görevimin sınırlarını çizecek, hiçbir zaman sınırı aşmamaya razı olmamın karşılığında zihinsel huzur sağlayacak hiçbir uzlaşım, hiçbir kural yoktur. Hatta benim sorumluluğuma emanet edilen Ötekinin yardım etme umudu bile yoktur. Ötekinin talep etme hakkı yoktur... O taleplerini dile getirseydi, (ikimizin de mahkemeye gidip dava açabilmemiz için) sadece hakları ve yükümlülükleri, normları ve kuralları yardıma çağırmış ve kanunlaştırmış ya da (kavga edebilmemiz için) kaslarını sıkmış olacaktı. Uzlaşımların çenebaz ve gürültücü olduğu yerde inatla sessizliğini koruyan bir talebi ne mahkemeler ne de yumruk yumruğa kavganın yatıştırma ihtimali vardır. Talebin kaya gibi sert, yıkılmaz, koşulsuz olmasını –ahlâki benliğin emniyetsiz güvenliğini, şüpheli kesinliğini dayandırabileceği temeli– sağlayan, tam da dile getirilmemişlikten kaynaklanan radikalliktir.

Dürüst olmak gerekirse, bu, etik felsefecilerinin hayalini kur-

20. Løgstrup, *The Ethical Demand*, ss. 46-47.

dukları ve kurmaya devam ettikleri türden bir temel değildir. Arzu edilecek çok fazla şeyi dışarda bırakıyor ve Yasa için inşaat arazisi arayanların başka yöne bakmayı tercih etmelerinin nedeni belki de budur. Bu arazi üzerine uyumlu bir etik inşa edilemez; bu toprakta sadece hiç sona ermeyen, hiç çözülmeyen ahlâki anksiyetenin dağınık filizleri gelişir. Bu temel, mimari uyum ve sakinlerinin zihinsel huzuru dışında her şeyi vaat eder. Ama yine de ahlâki benliğin sahip olabileceği tek tözü sağlayan, ahlâki *anksiyetedir*. Ahlâki benliği oluşturan, ne yapılması gerektiğini bilmek değil, onu yapma dürtüsüdür; doğru olarak yerine getirilmiş ödev değil, yerine getirilmemiş görevdir. "Ama bütün bunlar hep kişinin doğru biçimde davrandığından hiçbir zaman tamamen emin olamamasına yol açar" sonucuna varıyor Løgstrup.[21] Gerçekten, tam da çıkışı olmayan bu şüphe, ahlâkın temelidir. Ahlâk ezici tamamlanmamışlık duygusuyla, kendinden hiçbir zaman hoşnut olmamayla tanınır. *Ahlâki benlik her zaman yeterince ahlâklı olmadığı kuşkusuyla uğraşan bir benliktir.*

Nazi kurbanlarının en aktif ve kararlı kurtarıcılarından biri olan Wladyslaw Bartoszewski, soykırımın dehşetini yaşayıp hayatta kalan birinin ahlâki sorumluluğundan söz ederken, "Sadece yardım etmeye çalışırken ölenler yeterince çaba gösterdiklerini söyleyebilirler", sonucuna varıyordu. Bu hüküm, hedeflediği yaşayanlara çok fazla yardımcı olmayacaktır: Hayat boyu sürecek bir suçluluk duygusu cezasına benziyor. Birçok kişi kurbanlara yardım etti, ama daha az kişi kurban olmaya hazırdı. Vatikan, başka bir Auschwitz tutuklusunun hayatını kurtarmak için ölüme giden Papaz Kolbe'yi aziz ilan ederek radikal fedakârlığın olağandışılığını, anormalliğini kabul ediyordu. Talmud filozoflarının da bu konuda kuşkuları yoktu: *Trumot*'da (8:10) şöyle diyorlardı:

> Ulla bar Koshev'i hükümet istiyordu. Koshev, Lod'a giderek, Haham Joshua ben Levi'ye sığındı. Hükümet kuvvetleri geldiler ve kenti kuşattılar. Şöyle dediler: Onu bize teslim etmezseniz, kenti yerle bir edeceğiz. Haham Joshua, Ulla bar Koshev'e gitti ve onu teslim olmaya ikna etti. İlyas peygamber her zaman Haham Joshua'ya görünürdü, ama o günden sonra görünmemeye başladı. Haham Joshua günlerce

21. Løgstrup, *The Ethical Demand*, s. 114.

oruç tuttu ve nihayet İlyas peygamber kendini gösterdi. "Muhbirlere görünmem mi gerekiyor?" diye sordu. Haham Joshua şöyle dedi: "Ben yasalara uydum". İlyas peygamber sertçe cevap verdi: "Peki yasa azizler için mi?"

Azizlerin aziz olmalarının nedeni, Yasanın güçlü omuzlarının arkasına saklanmamalarıdır. Ne kadar cömert ve insaniyetli olursa olsun hiçbir yasanın ahlâki ödevin bütününü göremeyeceğini, "için olma"nın sonuçlarını en sonuna kadar, nihai ölüm ya da kalım seçimine kadar izleyemeyeceğini bilirler ya da hissederler veya hissediyormuş gibi davranırlar. Bu, ahlâklı olmak için aziz olmak gerektiği anlamına gelmez. Ahlâki seçimlerin her zaman, her gün, ölüm kalım meseleleri olduğu anlamına da gelmez: Hayat genellikle bu tür uçlardan ve nihai seçimlerden yeterli bir uzaklıkta geçer. Ama ahlâkın kahramanca olmayan, sıradan hayatta etkili olabilmesi için, azizlerin kahramanca büyüklüklerine göre ölçülmesi ya da daha doğrusu tek ufuk olarak azizlerin azizliğini görmesi gerektiği anlamına gelir. Ahlâki *pratik* ancak *pratik olmayan* temellere sahip olabilir. Olduğu şey –ahlâki pratik– olması için, kendisine, ulaşamayacağı standartlar belirlemesi gerekir. Ve hiçbir zaman standarda ulaştığından emin olarak ya da öteki kişinin bunu temin etmesiyle kendisini rahatlatamaz. Ahlâkın en inatçı surları, kendinden emin olmanın eksikliği ve bunun beslediği kendine yönelik kızgınlıktır.

IV
İkilinin ahlâki birliği

Modernlik, insanı tüm "tikelci koşumlarından birer birer soydu ve onu (varsayılan) "tamamen insani" öze –"bağımsız, özerk ve dolayısıyla esas itibarıyla toplumsal olmayan ahlâki varlığa"– indirgedi.[1] Modernlik başlangıçtan itibaren, "herkeste, bizatihi insanda ortak olanın özü olarak onda ortaya çıkması"[2] için –bu umutla– insanı, en derinlerdeki özünü tahrip eden tüm tarihsel etkilerden ve sapmalardan kurtarmaya koyuldu. Kuşkusuz "bizatihi

1. Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Theory in Anthropological Perspective* (University of Chicago Press, 1986), s. 25.
2. Georg Simmel, Freedom and the Individual, *On Individuality and Social Forms* içinde, der. Donald N. Levine (University of Chicago Press, 1971), s. 219-20.

insan", sadece tek bir güce –devletin yasama gücüne– tâbi kılınan ve o güçle harekete geçirilen insanın kod adıdır; bu arada "öz"ün tüm bozulmamış saflığıyla parlayabilmesi için gerçekleştirilmesi gereken özgürleşme, tüm *aracı iktidarların (pouvoirs intermédiaires)* –modern devletin "evrenselleştirici" gücünün yerine getirmeye çalıştığı işi sabote eden "tikelleştirici" güçlerin– yıkımını ya da etkisizleştirilmesini temsil eder. "İnsani öz"ü ortaya çıkarma mücadelesi, yasama ve *tekelci bir şekilde* yasama hakkı için yürütülen savaştaki; ya da daha doğrusu âdet ve geleneğin "ölü yetkisi"ni (kontrollü yeniden üretimin yerel olarak tahkim edilmiş mekanizmaları sayesinde aslında canlılığını epeyce koruyan bir yetki) tek yasa yapıcı olarak devletin istenciyle değiştirme savaşındaki birçok mücadeleden biriydi yalnızca. "Bizatihi insan"ın çıplak bedeninin ve ruhunun yeni, bu kez tasarımcı elinden çıkmış giysilere büründürülebilmesi için, öbür –âdet hükmünde ve geleneksel– biçimlerin ezilmesi ve bir kenara atılması gerekiyordu.

Doğal bağlarının kabuğu soyulan "bizatihi insan"ın "özü"nün, diğer şeylerin yanı sıra asosyal bir yalnızlık olduğu anlaşıldı. Yapay olarak tasarlanmış yeni düzenin Hobbes ya da Locke gibi önde gelen düşünürleri, genel toplumla (ulus-devlet diye okuyun) sadece dışsal ve araçsal bir ilişkisi olan bir birey tasavvur ettiler: "Toplumun bir parçası olma"yı, "bireyleri temel ya da anlamlı bir şekilde değiştirme ya da dönüştürme" kapasitesine sahip olmak olarak görmediler; toplumsal kurumların "bireylerin kişisel çıkarlarını korumak, esirgemek ve savunmak için var olduğuna" inandılar.[3] Gelgelelim, bu görüşte, birey ("ülkenin yasası"nı yapma yetkisine sahip tek gücün dile getirdiği ve uyguladığı yükümlülükler dışında), başka insanlara karşı tüm yükümlülüklerinden kurtulmuştu. Simmel'in sert üslubuyla,

> O halde ötekilerle tüm ilişkiler, ego'nun sonunda kendine ulaştığı yol boyunca uğradığı istasyonlardır. Ego sadece kendine ve kendi yeteneklerine güvenerek tek başına ayakta dururken, bu destekleyici kanaate hâlâ ihtiyaç duyduğu için temelde ötekilerle aynı olduğunu his-

3. Jean Bethke Elshtain, "Liberal Heresies: Existentialism and Repressive Feminism", *Liberalism and the Modern Polity: Essays in Contemporary Political Theory* içinde, der. Michael J. Gargas McGrath (New York: Marcel Dekker, 1978), s. 35.

setsin ya da hissetmesin veya kendi niteliğinin yalnızlığına dayanabilecek kadar güçlü olsun ya da olmasın bu doğrudur; çok sayıda varlık, her bireyin kendi eşsizliğinin ve dünyasının bireyselliğinin bir ölçüsü olarak ötekileri kullanabilmesi için oradadır.[4]

Hava geçirmez bir şekilde kapalı, yalnız monad, elin erişebileceği kadar yakın, ama sonsuz derecede uzak ve telafisi imkânsız bir şekilde yabancı olan ötekiler arasında bırakılır, her ilişkide sadece kimliğini besleme şansını arar... Modern toplum, toplumsal uzamın yeniden parlatılmasında uzmanlaştı: *hiçbir ahlâki yakınlığın* olmayacağı bir kamusal uzam yaratmayı amaçlıyordu. Yakınlık mahremiyet ve ahlâkın alanıdır; mesafe ise yabancılaşma ve Yasanın alanıdır. Benlik ile öteki arasında, sadece hukuk kurallarıyla yapılandırılmış bir mesafe olmalıydı; kendiliğinden ve öngörülemez bir şeyin saptırıcı etkisine, dik başlı ahlâki itki gibi güvenilmez ve evrensel yasaya dirençli güçlere yer yoktu. İtaate davet edilenlerin *kişisel* çıkarlarına hitap ettikleri sürece hukuk kurallarına itaat edileceği umut ediliyor ve var olan ya da mümkün olan en iyi hizmetin verileceği vaat ediliyordu: Hukuk kuralları, bireylerin kişisel çıkarlarına uygun olanı aramalarına yardım edecek ve onları bu konuda teşvik edecekti; bunun nasıl yapılacağını göstermeyi vaat ediyordu. Yasal olarak tanımlanan birey, ötekilerin çıkarları olmayan çıkarlara sahip olan biriydi. Benlik ile öteki arasındaki mesafe, bireysel çıkarlar arasındaki ayrılık ve (her zaman mümkün olan) çatışmayla, danışıklı dövüş riskinin ötesine uzatılıyordu.

Duygulanımlar, bir kez doğal ortamlarından, yakınlık ortamından sürüldükten sonra, ulus devletin soyut, hayali bütünlüğüne yeniden yönlendirilebilirlerdi (Reinhold Niebuhr'un terimleriyle, bireysel diğerkâmlık yeniden grup egoizmi biçimine sokulabilirdi). Bu, bireyin yakın çevresini, hayatını geçirdiği ötekilerin birlikteliğini ahlâki olarak kurutacaktı. Bütün bunların yarı planlı, yarı beklenmedik etkisi, deyim yerindeyse ikincil bir ahlâki cehaletti: Bireyin Ötekinin varlığıyla ve bu varlığın –şimdi göründüğü gibi, gizemli ve gayrı meşru bir şekilde– uyandırdığı duygulanımla başa çıkma kabiliyetsizliği. Sadece kodlanabilir ku-

4. Simmel, "Freedom and the Individual", s. 223.

rallarla yorumlanan bir dünyada, Öteki, benliğin dışında, gizemlileştirici, ama her şeyden önemlisi şaşırtıcı derecede müphem bir mevcudiyet olarak aslından daha büyük görünüyordu: Benliğin kimliğinin potansiyel emniyeti, ama aynı zamanda ego'nun kendini dayatması karşısında bir engel, bir direniş. Modern etikte Öteki, cisimleşmiş çelişki ve benliğin tamamlanmaya doğru yürüyüşü önündeki engellerin en korkuncuydu.

Postmodernlik, modernliğin radikal bir şekilde peşinden koşulan özlemlerinin bizi getirdiği çıkmaz sokaklardan bir geri çekilişse, postmodern bir etik, Ötekini bir komşu olarak, ele *ve* zihne yakın olarak, sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlâki benliğin çekirdeğine yeniden kabul edecek bir etik; yakınlığın özerk ahlâki anlamını yeniden kuran bir etik; Ötekini, ahlâki benliğin layık olduğu mevkie eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuran bir etik olacaktır. Alain Renaut'nun ileri sürdüğü gibi, modern etik felsefesinin ihmallerini düzeltmek için, yeni etik, "monadolojik bireyciliğe dayatılan sınırlama" olarak öznellikler arasılığa odaklanma ihtiyacını duyacaktır.[5] Bu anlamda Lévinas'ın etiği postmodern etiktir. François Laruelle'in dediği gibi Lévinas "le penseur de l'Autre"dur (Ötekinin düşünürü); "Lévinas invente un Autre radicalement éthique, il dit lAutre par quoi il fut interpellé avant même de pouvoir en énoncer les manières".[6] [Lévinas tamamen etik bir Öteki icat eder, davranışları açıklama gücünden bile önce, Ötekinin ahlâki davranışlarının açıklanabilmesinden bile önce, Levinas'da öteki zaten etik bir ötekidir.] Ya da Marc-Alain Ouaknin'in sözleriyle: Lévinas'ın etiği bir "humanisme de l'Autre homme"dur [Öteki insan hümanizmi]. Lévinas'ın etiği postmoderndir, çünkü onu harekete geçiren

> monadik içkinliği kıran ve özneyi kendi dışına adım atan özne, kendisini aşan özne haline getiren açma stratejisidir. Lévinas'a göre, özneyi kuran, öznellikler arasının bu ortaya çıkışıdır [*surgissement*], tersi değil.[7]

---

5. Alain Renaut, *L'Ère de l'individu* (Paris: Gallimard, 1989), s. 61.
6. François Laruelle, "Irrécusable, irrecevable", *Textes pour Emmanuel Lévinas* içinde. der. François Laruelle (Paris: Jean-Michel Place, 1980), s. 9.
7. Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques* (Paris: Balland, 1992), s. 129.

Postmodern bir etikte, Öteki, en iyi durumda benliğin yaşam sıvılarını yeniden doldurmak için beslendiği av, en kötü durumda ise benliğin kuruluşunu engelleyen ve sabote eden kişi olmayacaktır artık. Lévinas'ın kendi sözcükleriyle, "insanın insanlığı, öznellik, öteki için bir sorumluluktur, aşırı bir incinebilirliktir. Benliğe dönüş, sonu gelmez bir dolambaçlı yol halini alır..." Bu sözcüklerin ifade ettiği, Öteki herhangi bir şey talep etmeye vakit bulamadan Öteki için duyulan sorumluluktur; taahhütlerle ölçülmeyecek kadar sınırsız olan, sorumluluğun üstlenilmesinin ve reddedilmesinin atıfta bulunduğu sorumluluk.[8] Taahhütlerde bulunmadan önceki sorumluluk, *a posteriori** taahhütlerle ölçülmekten çok, tüm taahhütlerin *a priori*** ölçüsü olan sorumluluk.

A. BEN-SEN ASİMETRİSİ

Lévinas, modern etiğin ilkelerini tamamen tersine çevirerek, daha önce sorgusuz sualsiz benliğe atfedilen önceliği Ötekiye verir.

> Özneler arası ilişki simetrik olmayan bir ilişkidir. Bu anlamda, ben, bu karşılığı çok istesem bile karşılık beklemeden Ötekinden sorumluyum. Karşılıklılık *onun* meselesidir... Ben, tüm ötekiler için ve ötekilerdeki her şey için, hatta onların sorumlulukları için yanıt veren, bütünsel bir sorumluluktan sorumluyum. Benim her zaman ötekilerden *daha fazla* bir sorumluluğum var.[9]
>
> Öznellik bağı, onun bana karşı hareketiyle ilgilenmeden ötekine gitmekten ibarettir. Ya da daha doğrusu, benim ile komşum arasında kurulan tüm karşılıklı ilişkilerin üzerinde ve ötesinde, her zaman ona doğru bir adım daha fazla atacağım şekilde yaklaşmaktan ibarettir... Komşum, rıza gösterilen ya da reddedilen tüm üstlenmelerden, tüm taahhütlerden önce beni ilgilendirir... Sanki, bana emir veren otoritenin tasarımlarını ya da kavramlarını içselleştirmeden, dışarıdan, travmatik

8. Emmanuel Lévinas, "No Identity", *Collected Philosophical Papers,* İng. çev. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1987), s. 149.

* Sonsal. (y.h.n.)

** Önsel. (y.h.n.)

9. Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo,* İng. çev. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), ss. 98-9.

bir şekilde emir alırım. Kendime şu soruları sormam: Bu benim için ne demek? Emir verme hakkını nereden alıyor? Daha baştan borçlu olmak için ne yaptım ben?

Bir komşunun yüzü benim için, özgür rızadan, anlaşmalardan, sözleşmelerden önce gelen, itirazı mümkün olmayan bir sorumluluğu ifade eder.[10]

Hiçbir özgürlük mutlak, her şeyi kapsayıcı, sınırsız değildir. Bir bağımlılıktan kurtulmanın tek yolu başka bir bağımlılığı kaldıraç olarak kullanmaktır. Her özgürlük mücadelesi, zafer kazandığında, acı veren ve can sıkıcı olan bir kısıtlamanın yerini –denenmemiş ya da görülmemiş olduğu için ehvenişer olan– bir başka kısıtlamanın almasıyla sonuçlanır. Kutlanan her özgürlük, en çok korkulan bağımlılıktan kurtulmaktır, bizatihi bağımlılıktan değil. Modern özgürleşmenin ideali, bireysel içgüdülerin ve duyguların düzensiz ve kontrol edilmeyen, kodlanmamış ve dolayısıyla "kör" güçlerine bağımlılığın yerini alacak, rasyonel olarak işlenen, net bir şekilde ifade edilen, yasal olarak onaylanan ve dolayısıyla Ülkenin yasası olarak yeniden vaftiz edilen kuralların yol gösterdiği *toplumsallaşmış insandır* (örneğin Durkheim'a göre, toplumsal olarak dayatılan normlardan oluşan kısıtlayıcı zincirlerin çıkarılması, özgür bir bireyi değil, hayvani tutkuların kölesi olan birini ortaya çıkaracaktır). Öte yandan, utanmadan ve özür dilemek zorunda kalmadan, kendi ahlâki sorumluluğu temelinde hareket etme hakkı iade edilen benliğin özgürlüğü, hiçbir şekilde hafiflemeyen ve her zaman benliğin verebileceğinden ya da vermek istediğinden daha fazlasını talep eden ahlâki bir emre kendini teslim etmek anlamına gelebilir sadece.

Varlık alanı, kurallar alanı, aynı zamanda anlamlar alanıdır. Şeylerin ve edimlerin anlamlar taşımaları ve anlamlara *sahip olmaları*, anlam *sahibi* olmaları ve –sahiplik bir dışlama ilişkisi olduğu için– öbür şeylerin ve edimlerin sahip olmadığı anlamlara sahip olmaları beklenir. Sadece ahlâki olduğu sürece, bir yükümlülükler ve verilen ödevler listesini tamamlama girişiminde bulunulmadığı sürece, sorumluluğun böyle bir anlamı olamaz. So-

10. Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, İng. çev. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1981), ss. 84, 87, 88.

rumluluğun karşılaştığı yüz, anlamsızlığıyla, anlam üstlenme ve anlam taşıma potansiyelinin gerçekleşmemişliğiyle talep eder. Yalnızca daha sonra, yüzün varlığını sorumluluğum olarak kabul ettiğim zaman, ben de komşum da anlamlar ediniriz: Ben sorumlu olanım, o ise beni sorumlu kılma hakkını verdiğimdir. Bu şekilde, Ötekinin anlamının ve dolayısıyla benim anlamımın yaratılmasıyla, özgürlüğüm, *etik* özgürlüğüm ortaya çıkar. Ve tam da sorumluluğun tek yanlılığı, simetrisizliği nedeniyle, yaratıcı gücün tamamen benim tarafımda yoğunlaşmasıyla, etik benliğin özgürlüğü belki de, paradoksal olarak, bağımlılığın her yerde hazır ve nazır olan gölgesinden kurtulmuş olan tek özgürlüktür.

Lévinas, sorumlu olma (ve dolayısıyla özgür olma) ahlâki komutunun alanına "yakınlık" der. Burada da kullanılan terim –uzamsal çağrışımlarıyla birlikte– *sous rature*'dür: Yakınlıkta gerçekten uzamsal olan hiçbir şey yoktur; fiziksel uzam anlamında kesinlikle olmadığı gibi, toplumsal uzam (karşılıklı bilgi yoğunluğunun alanı) anlamında da yoktur. Yakınlığın yakınlığı mesafenin kısalmasına, kol kola ya da yanak yanağa (harfiyen ya da metaforik olarak) gelen iki varlığa, kimliklerin sınırdaşlığına ya da birleşmesine atıfta bulunmaz. Çizilebilecek ve ölçülebilecek herhangi bir göreceli şeye atıfta bulunmaz. "Yakınlık" etik durumun –"paylaşılmayı umut etmeyen aşkta olduğu gibi karşılıklılığı unutan"– biricik niteliğini temsil eder. Yakınlık çok kısa bir mesafe değildir, mesafeyi alt etmek, göz ardı etmek ya da yadsımak bile değildir; sadece (basitçe değilse de) "mesafenin bastırılması"dır:

> Yakınlık ilişkisi, herhangi bir mesafe ya da geometrik sınırdaşlık kipliğine indirgenemez; bir komşunun basit "temsili"ne de indirgenemez; o zaten bir randevudur, son derece acil bir randevudur; anakronik olarak tüm taahhütlerden önce gelen bir yükümlülüktür. Bu öncelik, a priori'den "eski"dir.

Yakınlığın "mutlak ve gerçek anlamı", basitçe (ya da hiç de basitçe değil) "insanlığı öngerektirir."[11] Komşunun yakınlığı "saplantılı"dır; "bilinçlilik aşamasını, eksiklikle değil fazlalıkla, yak-

---

11. Lévinas, *Otherwise than Being*, ss. 82, 100-1, 81.

laşmanın fazlalığıyla kaçıran" türden bir dolaysızlıktır. Yakınlık "niyetin ötesinde"dir.[12] Niyet, ölçülen bir boşluğu, bir mesafeyi varsayar. Niyetin olması için önce, ayrılık olmalıdır; düşünüp taşınmak, "karar vermek", beyan ve ilan etmek için vakit olmalıdır. Yakınlık, kendisi niyete dayanınamakla birlikte tüm niyetlerin zeminidir. Maurice Blanchot etik ilişkide Ötekinin "dikkat" olduğunu ileri sürdü.

> Dikkat, beklemektir [*L'attention est l'attente*]: Bir çaba, gerilim ya da bilginin kişiyi meşgul eden belli bir şey etrafında seferber edilmesi değildir. Dikkat, bekler. Acele etmeden, boş olanı boş bırakarak ve aceleden, sabırsız arzudan ve dahası, bizi boşluğu vaktinden önce doldurmaya iten boşluk korkusundan kaçınarak bekler.[13]

Böyle bir dikkat, bu *bekleyiş* sahiplenici değildir; Ötekini –fiziksel zor ya da "tanımlama" denilen entelektüel fetih yoluyla– istencinden, ayırt edici özelliğinden ve kimliğinden yoksun bırakmayı amaçlamaz. Yakınlık ne üzerine köprü kurulmuş bir mesafedir ne de köprü kurulmasını talep eden bir mesafedir; pratikte yalnızca bir yutma ve massetme edimi olabilecek bir kimlik tespiti ve birleşme başlangıcı değildir. Yakınlık, olduğu şey –yakınlık– olmakla yetinir. Ve olduğu gibi kalmaya hazırdır: Sürekli dikkat durumu, ne olursa olsun. Hiçbir zaman tamamlanmayan, asla tükenmeyen, asla geçmeyen sorumluluk. Emir verme hakkını, verilmiş ve itaat edilmiş hiçbir emrin azaltamayacağı hakkını kullanması için Ötekini beklemek.

B. YAKINLIK APORİSİ

Dikkat etmek, bu şekilde beklemek göz korkutucu bir iştir. Benliği dayanma sınırlarına kadar gerer; bu sınırlara o kadar yaklaşır ki, sınırı aşmaktan kaçınma olanağı ortadan kalkar. Hiçbir son vaat edilmemişse, baştan itibaren, beklemenin sona ereceği şeklindeki bir

12. Emmanuel Lévinas, "Language and Proximity", *Collected Philosophical Papers*, s. 119.
13. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris; Gallimard, 1969), s. 174.

rahatlatma yadsınmışsa, insan ne kadar bekleyebilir? Düşünmenin, sorumluluğun hararetle kendisini yadsımasıyla başladığına kuşku yok. "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" sorusu, gerçekten öyle olunmasına bağlıdır. Erich Fromm'un "özgürlükten kaçışı"nın en karşı konulmaz olduğu durum; sabık, ontoloji öncesi sorumluluk durumu, özgürlüğün en mutlak ve dolayısıyla dayanılması en zor olduğu durumdur.

Ama Ötekinin *iktidarı*, yadsınmasında ortaya çıkar. Amansız, doymak bilmez sorumluluktan ve sonsuz bekleyişten kurtuluş vaadi gibi baştan çıkarıcı bir şey, yalnızca benim bağımlılığım olarak Ötekini ortaya çıkarır. Artık ben gerçekten bir rehineyim (Ötekinin acımasız, doymak bilmez isteklerinin ve sonsuz söylenmelerinin tutsağıyım). Yakınlık durumunda Öteki, benim sorumluluğumun –özgürlüğümün, biricikliğimin– temelini oluşturan *otorite* idiyse, şimdi bir *güç*, bir direnç haline gelir; özgürlüğümün çevresine bir sınır çeken, korumak isteyeceğim herhangi bir özgürlüğü benden almak için tuzak kuran oradaki güç. Ötekinin zayıflığı bendeki ahlâki benliği harekete geçirdi; güçlülüğü ve saldırganlığı ise beni savaş alanına atıyor ve orada tutuyor. Bununla birlikte, önceki gibi, son da görünür bir uzaklıkta değil. Beklemek gibi mücadele de son tanımaz, hiçbir toptan çözümü kabul etmez.

Sınırsız olduğu için sorumluluğun en dayanılmaz olduğu durumun yakınlık durumu olmasından ötürü, sorumluluktan kaçma itkisinin en güçlü olduğu durum da yakınlık durumudur. Dolayısıyla paradoks ortaya çıkar: Kayıtsız dikkati sürdüren aynı durum, en acımasız mücadelelere yol açar (ümitsizlikten kaynaklanan, kazanma ümidi taşımayan bir savaştan daha acımasız, âlicenaplığa daha az yer veren bir savaş yoktur). Aynı toprak, aşkı da nefreti de besler; sevgilerin en şefkatlisini ve nefretlerin en zalimini. Sorumluluk alanı aynı zamanda kaçınılmaz olarak zalimliğin alanıdır. Yalnızca zalimliğin sınırsızlığı etik emrin koşulsuzluğundan daha ağır basabilir (ya da mantık böyle söyler); ağır basmaktan başka, susturur ya da gözden uzaklaştırır. Yakınlık, ahlâkın en göz kamaştırıcı zaferlerinin alanıdır, ama aynı zamanda en onur kırıcı yenilgilerinin alanı.

Açıklığı kapatma, Ötekine doğru uzanmaktan irkilme, "dile getirilmeyen emrin", sessiz olduğu için amansız olan hücumuna karşı

mücadele etme ayartısından ötürü insanlık zalimliğe yönelir. Bu bir çatışmadır, gerçek bir çatışmadır; cömertliği çok zahmetli ve Ötekinin zayıflığının benim kuvvetim karşısındaki koşulsuz önceliğini ebediyen kabul edilemeyecek kadar ağır bulan kişilerin birçok kez yaşadıkları bir çatışmadır. Aslında, çatışma o kadar yaygın ve o kadar "normal"dir ki, aynı zamanda saldırganlığın yerleşik doğasını kabul etmeden ahlâki itkinin "doğuştan geldiği"ni düşünmek imkânsızdır. İnsanların "doğaları gereği" iyi olduklarına inanan düşünürlerle kötülüğün "doğallığı"nı ileri süren düşünürler arasındaki tartışmanın sonsuzluğu ve sonuçsuzluğu bundan kaynaklanır. İki tarafın da tezlerini destekleyecek bir sürü kanıtı vardır; bu kanıtlar karşı tarafın kendinden emin olmasını önleyecek kadar çoktur. Aslında, yakınlık durumu, ahlâki benliğin doğum yeri, başlangıçtan itibaren kalma itkisi ve kaçma itkisi arasında parçalanır. Açma durumu ile kapatma dürtüsü arasındaki boğucu mücadele akıldan çok önce başlar ve aklın karıştırma eğiliminde olduğu etik kurallar müdahale etmeye başlar.

Yakınlığın yerini aklın dolayımladığı mesafe aldığında, koşulsuz talep silahsızlanır; o zaman dikkatin yerini dikkatsizlik, bekleyişin yerini sabırsızlık alır. Şimdi getirilmesi ve yerine konulması, tartışılması, "savunulması", isabetli olduğu ve "iyi nedenleri olduğu" gösterilmesi gereken dikkat ve bekleyiştir. Burada *varlığın* alanına, *ahlâktan başka türlü*nün alanına, özlerin ve kuralların krallığına giriyoruz. Aynı zamanda, çözüm isteyen ve –zafer ya da uzlaşma aracılığıyla ve oyunu *kuralların içinde* tutarak– *çözümler* arayan *çatışmaların* alanına giriyoruz. Gelgelelim, çatışmalardan ve çatışma çözümünden önce, koşulsuz talebin aporisi vardır; çatışmalar çözülebilen (ya da çözülebilir olduğuna inanılan) çelişkiler oldukları için, bir çatışma değil, tam olarak bir *aporidir;* yani çözümü *olmayan* bir çelişkiyle iç içe geçen bir durumdur: Kendini yadsımadan kendini gerçekleştiremeyen, kendi kendini mükemmelleştirme, kendi kendini tamamlama çabasıyla zayıflamaktan kendini alamayan bir durum... Öz yıkım itkisi, yaratılıştan gelen mükemmelleşme çabasının zorunluluğundan kaynaklanan bir durum.

Ötekine bir öteki olarak, benim gücümü kışkırtan zayıflık olarak, (direnciyle bana karşı koyma şansına sahip olmadan önce ya

da ben ona bu şansı tanımadan önce) karşıtlığıyla bana direnen öteki mevcudiyet olarak gösterilen dikkat, bilgiden *önce* gelir. Doğal olarak, bilgi gelir gelmez dikkat sona erer; her ne olursa olsun, bilginin gelişiyle tanınmayacak kadar değişir: Artık bir itkiden çok akla dayanan bir karardır, açıklamalar ve garantiler talep eder (ya da gösterir). Ama beni bilgi yoluna çıkaran ve ilk itkiyi veren, bilgiden önceki bu dikkattir. Öteki için olmak, Ötekinin emrini dinlemek anlamına gelir; bu emir dile getirilmez (sorumluluğumun sınırsız olmasının nedeni tam da budur), ama benim, için -varlığım onu konuşturmamı talep eder. Bilgim, onu konuşturmamın tek yoludur. İçin-varlık, Öteki hatırına hareket etmek anlamına geliyorsa, benim sorumluluğumun çerçevesini çizen, "sorumlu olmaya" içeriğini veren, Ötekinin keyfi ve acısıdır. Ötekinin durumuna dikkat etmek benim sorumluluğumdur; ama sorumlu bir şekilde sorumlu olmak, "sorumluluğumdan sorumlu" olmak, bu durumun ne olduğunu *bilmemi* talep eder. Bana emir veren Ötekidir, ama bu emre ses vermek, onu benim duyabileceğim hale getirmek zorunda olan benim. Ötekinin sessizliği bana için-konuşma emri verir ve Öteki için konuşmak, Öteki hakkında bilgi sahibi olmak anlamına gelir.

Niyeti (ve daha doğrusu bilinçli niyeti, projesi) bu olmasa bile, dikkat, beni, dikkat ettiğim Ötekinin durumunu soruşturmaya iter. Emrin içeriğini araştırmaya başlarım. Ama bu içeriği, *benim bilgim* olarak "temsil etmekten", bir araya getirmekten başka bir yolla bulamam. "Bulduğum", benim ifade ettiğim şekliyle *Ötekinin* emridir; Ötekinin sesine benim verdiğim ifadedir. "Bulmak", kendisi için olabilecek Öteki ile benim kendisi için olduğum Öteki arasına bir mesafe --daha önce orada olmayan bir mesafe-- koyar. Artık benim, için olmam *dolayımlıdır*. Eski masum yakınlık artık yoktur... Ve emre benim verdiğim ifade, emrin kendisiyle aynı bile olsa bu durum gerçekleşir. (Zaten böyle bir özdeşlik ne anlama gelebilirdi ki? Sanki ben durumun bu olduğunu bilebilirmişim ve sanki durumun bu olup olmadığının nasıl bulunabileceğini bilebilirmişim gibi... Emir ile temsili arasındaki ahenkli tını zaten her zaman *benim* yorumum olacaktır.) Mesafe –bir mesafe olduğu için kaçınılmaz olarak– özdeşliğin olmamasını her zamanki mantıki sonucu olarak ele alır. Özdeşlik aldatıcı, varsayımsal olabilir; ister

gerçek ister fantazi olsun, her zaman *atfedilmiş* olacaktır. Ama emrin temsili, emri açıkça duyduğum tek biçimdir; karşılığında *harekete* geçebileceğim tek emirdir.

Öteki benim yaratımım olarak yeniden biçimlenir; en iyi itkilerle hareket ederek, Ötekinin otoritesini çalarım. Artık emrin *ne* emrettiğini söyleyen benim. Öteki adına vekâletnameyi kendim imzaladıysam da, Ötekinin tam yetkili elçisi oldum. "Kendisi için olduğum Öteki", bu sessiz, kışkırtıcı mevcudiyete ilişkin benim kendi yorumumdur. Ve böylelikle, gördüğümden hoşlanmadığımı ya da aşırı zahmete girmem gerekenin o olmadığını düşünmeye başlayabilirim (zaten *düşünüyorumdur*); "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" sorusu bunun hemen ardından ve "doğal olarak" gelir ve "ahlâki birlik" sona erer. Doğrudur, ahlâki itkimin beni sevk ettiği yere hâlâ gidebilirim; emri hâlâ izleyebilir, sorumluluğumu kabul edebilirim. Ancak bu artık benim yorumuma, "yorumlanmış haliyle görüldüğü üzere" Ötekinin keyfi ve acısından sorumluluğuma hizmet edecek bir emir olacaktır. Ardından, hâlâ ahlâki birliğin içinden gelen, ama şimdiden onun ölümünü haber veren bir başka soru gelebilir: "Onun için neyin iyi olduğunu ben daha iyi değerlendiremem mi?" Öteki, yorumda kendini tanıyamayabilir; Öteki, ahlâki ilişkinin içinde yaptığı gibi sessiz kalırsa, anlaşmazlığı öğrenmemin hiçbir yolu olmayacaktır; sessizliği kırar, benim sesimle kışkırtılan kendine ait bir ses edinirse ve böylelikle direnmeye başlarsa, benim onun için yorumuma karşı onun kendi yorumu ortaya çıkar; ve ben sorumluluğumun tam olarak yerine getirildiğinden, yapılmamış, gözden kaçmış ya da ihmal edilmiş hiçbir şey kalmadığından emin olmak istersem, sorumluluğuma, onun "kendi çıkarı"nın farkında olmaması ya da kendi çıkarını *yanlış* yorumlaması olarak gördüğüm şeyin üstesinden gelme ödevini de dahil etmek zorunda hissedeceğim. Herhangi bir şey varsa, o da sorumluluğumun hoşa gidecek şekilde çoğalmasıdır: Ötekinin naifliği, ihtiyatsızlığı, tedbirsizliği, benim vukufumun, basiretimin ve dikkatliliğimin altını çizer.

Benim hatam ya da kötü niyetim olmadan, özen, fark edilmez bir şekilde ve gizlice kendi mantığını izleyerek iktidara dönüşmüştür. Sorumluluk baskıyı meydana getirir. Hizmet, istençlerin çekişmesi olarak geri tepmektedir. Ben sorumlu olduğum için ve

sorumluluğumdan kaçmadığım için, Ötekini, tüm kalbimle "onun kendi iyiliği" olarak gördüğüm şeye itaat etmeye zorlamaya mecburum. Beni açgözlülükle ya da sahiplenici olmakla, hatta bencillikle suçlamanın imkânı yoktur: Ben hâlâ *Ötekinin hatırı için* hareket ediyorum, hâlâ kişisel çıkarıyla ilgilenmeyen, kaybettiklerini hesap etmeyen, fedakârlığa hazır bir ahlâki benliğim. "Yapabileceğim gerçekten başka hiçbir şey yok, çünkü ben sorumluyum"; suçlamalara vereceğim yanıt budur.

Bu ahlâki yakınlığın gerçek aporisidir. Görülebilen hiçbir iyi çözüm yoktur. Ötekinin iyiliğine ilişkin olarak kendi yorumuma göre hareket etmezsem, günahkâr kayıtsızlıktan suçlu olmam mı? Ve böyle hareket edersem, Ötekinin direncini kırma konusunda ne kadar ileri gitmeliyim, onun özerkliğinin ne kadarını ondan alabilirim? Bertrand Russell'ın başka bir vesileyle söylediği gibi, her adımın bir sonraki adıma götürdüğü bu yolun problemi, hangi adımda bağırmaya başlamak gerektiğini bilememektir... Özen ve baskı arasında sadece ince bir çizgi vardır ve kayıtsızlık tuzağı onu bilen ve sınırı aşmaktan sakınarak dikkatle ilerleyenleri bekler...

C. OKŞAMA OLARAK AHLÂK

Postmodern etik, diyordu Marc-Alain Ouaknin, "bir okşama etiğidir".[14] Okşayan el, tipik olarak, hep açık kalır, hiçbir zaman bir pençe halinde sertleşmez, asla ele geçirmez; bastırmadan dokunur, okşanan bedenin şekline uyarak hareket eder...

Emmanuel Lévinas okşama alegorisini ilk olarak 1947'de, başyapıtı *Otherwise than Being*'i (Varlıktan Başka Türlü) tamamlamadan otuz yıl önce kullandı. Okşamanın ahlâki ilişkinin paradigması olarak görülmesi, ilk olarak, etiğin ontoloji öncesi uzamına ilişkin ilk önseziden çok önce, yakınlığın ve sınırı olmayan sorumluluğun ifadesinin fenomenolojik araştırmasından önce ortaya çıktı. İlk anlamıyla, okşama erotik aşkın etkinliğidir; aşkta görüş alanından kaçanı görselleştirir, aşkın yapmadığı bir şekilde kendisini betimlemeye bırakır. Betimlemede, okşama aşkı temsil eder. Lévinas'ın etik felsefesinin tarihinde, erotik aşk, genel olarak

14. Ouaknin, *Méditations érotiques*, s. 129.

içinde "için olma"nın, bizatihi ahlâki durumun çizildiği çerçeveyi sağladı. Ya da başka bir deyişle, Lévinas'ın etik öğretisinde ifade edildiği gibi ahlâki duruş, erotik aşkın bir metaforudur: Eşzamanlı olarak genelleştiren ve tikelleştiren ana kategori ve aynı zamanda aşkın özgül bir durumu.

Okşama Lévinas'ın görüşünün merkezine, gelecek ile Öteki arasındaki çarpıcı paralelliğe ilişkin analizi bağlamında oturur. Gelecek, hakiki gelecek, henüz olmayan gelecek (beklentide var olan geleceğin; Bergson'un, Heidegger'in, Sartre'ın geleceğinin, "şimdiki gelecek"inin tersine), hiçbir şekilde *kavranamayandır*. Geleceğin dışsallığı, uzamsal dışsallıktan tamamen farklıdır, çünkü elimizi ne kadar uzatırsak uzatalım onu yakalayamayız. Gelecek "üstümüze gelir" ve "bizi bunaltır". Başka bir deyişle, "L'avenir, c'est l'autre" (Gelecek Ötekidir). Özne, Ötekine ilişkin olarak olduğu gibi, geleceğe ilişkin olarak da "ne peut rien pouvoir" [hiçbir şey yapamaz]. Öteki gibi gelecek de (karşılaşma ediminde, yüz yüzeliğinde), aynı anda "verili" ve "gizli"dir. Bugünde, kavrayabildiğimde, kavranabilir olanda geleceğin hiçbir muadili, hatta bir benzerlik bile bulunamaz. Bugün ile gelecek arasında bir uçurum vardır. Gelecek, her zaman yeni bir doğum, mutlak bir başlangıçtır. Öteki de öyle.

Erotik aşk bu mutlak farklılığı tanır; dahası erotik aşkı mümkün kılan farklılığın mutlaklığıdır.

> Aşk pathos'u* varlıkların başa çıkılmaz ikiliğinden ibarettir. Aşk, ebediyen gizlenenle girilen bir ilişkidir. Bu ilişki, başkalığı (alterity) etkisizleştirmez, korur. Arzu pathos'u, iki olma olgusuna dayanır. Öteki olarak öteki, benim olmak ya da ben olmak zorunda olan bir nesne değildir; tam tersine kendi gizemliliğine çekilir.[15]

Aşk arzusunun kasıtlılığı, "gelecek bir olgu"yu değil, bizatihi geleceği, geleceğin mutlak ötekiliğini ve ele geçmezliğini amaçlar. Arzunun etkinliği olan okşamanın "sahip olma, yakalama, bilme" niyeti yoktur; böyle bir niyeti olsaydı, okşama Ötekindeki başkalığı (alterity in the Other) ortadan kaldırmayı ve dolayısıyla öz yıkımı

15. Cf. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), ss. 64, 68, 71-2, 78.
* Istırap, tutku, güçlü duygulanım. (y.h.n)

amaçlayacaktı. Okşama, "bizim olmayı ya da biz olmayı hedeflemeyen, öteki, her zaman öteki, ebediyen erişilmez, her zaman gelecek olan bir şeyle oynanan, saklanan bir şeyle oynanan bir oyuna, hiçbir projesi ya da planı olmayan bir oyuna benzer. Okşama, katışıksız geleceğe, içeriği olmayan bir geleceğe dikkat kesilmektir."[16] Erotik aşk, farklılıkla, gizemle, gelecekle –her şeyin bulunduğu bu dünyada asla olmayanla– ilişkidir...

Edith Wyschogrod'la[17] birlikte, Lévinas'ın ontoloji öncesi etiğini, görme ya da duyma yetisine değil, ancak dokunma duygusuna (ya da öte-duyuya, en büyük duyuya) –şu "saf yaklaşmaya, saf yakınlığa", "varlığın yakınlığı"na– dayandırılabileceğini ileri sürebiliriz. Bununla birlikte, dokunma görüngüsüne etikten daha fazlasının dayandırılabileceğini de ilave etmek gerekir. Okşama *da*, fiziksel saldırı *da* (başkalığın yeniden doğrulanması ve vücudun mahremiyetinin istila edilmesi) dokunma örnekleridir ve –birçok davanın gösterdiği gibi– birbirlerinden ayırt edilmeleri çok zordur. Okşama, öbür bir bedene ulaşan bir bedenin jestidir; deneysel ve araştırıcı olsa bile, daha baştan, iç "yapısı" itibarıyla bir istila edimidir. Davet edilmiş olmak ya da hoş karşılanmak zorunlu koşulu değildir. Karşılık verilmesi ve karşılıklılığı da öyle. Ama bu "çok-sonulluk", sonucunun yeterince belirlenmiş olmaması, sahiplenmeye ve şiddete dönüşme olasılığı, okşamanın bir hatası ya da *arazı* değil, onun *niteliği*, kurucu özelliğidir; her şeyden önce *dokunmayı* (tek yanlı ama...) görme ya da duymadan (saf ve basit tek yanlılık) ayıran şeydir ve "aşk etiğini" (ya da aşkın, bizatihi ahlâki duruşun biçimlendirildiği ve yargılandığı model olduğu varsayımıyla, aynı zamanda genel olarak "Öteki etiğini") görme ya da duyma yeteneğine değil, dokunulabilme yeteneğine dayandırabilmenin nedeni de budur.

Okşamanın merkezinde bir kez daha müphemliği buluyoruz. Aşk kalıbı gibi ısmarlama olduğuna kuşku yok; ayrı olanı bir araya getirme, korkuları ve sevinçleri paylaşma konusundaki olağanüstü kapasitesini tam da içkin ve içinden çıkılamaz müphemliğine borç-

---

16. Lévinas, *Le Temps et l'autre*, s. 82.
17. Cf. Edith Wyschogrod, "Doing before Hearing: On the Primacy of Touch", *Textes pour Emmanuel Lévinas* içinde, der. François Laruelle (Paris: Jean-Michel Place, 1980), ss. 179-203.

lu olan bir durumdur bu. Gerçekten de, aşk sadece "varlıkların alt edilemez ikiliği"nin tanınması olsaydı, tam aldırışsızlık ve kayıtsızlıktan nasıl ayırt edilecekti? Özkaygı narsisizmine dönüşmesini ne engelleyecekti? Evet, "aşk pathos'u", varlığın ikiliğinin geçici bir başarısızlıktan, şimdiye kadar alt edilememiş olmaktan daha fazla bir anlam ifade ettiğini kabul eder; ikiliğin alt edilemez olduğunu kabul eder. Ama bu kabulü ifade etmek için yapabildiği tek şey, daha baştan ve aşk sürdüğü sürece, varsayımını yadsımaktır; alt edilemez olanı alt etmek: Eşin acılarını kendi acıları haline getirmek, eşin duygularına "gömülmek", Kierkegaard'ın ileri sürdüğü gibi,[18] eşin varlığını paylaşmak ("sevmek sevgiliye benzemek üzere değişmektir"), iki bedeni tek bir beden haline getirmek, bedenler arasındaki sınırı tek bir bedeni bir arada tutan ek yerine dönüştürmek. İkiliğin bir meydan okuma olarak yaşanmasını, çok sıkı bir tasma olarak hissedilmesini, itidalle düşünülemeyecek bir durum olarak algılanmasını talep eden bu ek vasiyetname olmasa, aşk, aşk olmaktan çıkacak, saf ve basit başkalık olacaktı. Ek vasiyetnamenin düşürülmesi; işte aşk böyle solar, kurur ve ölür. Max Frisch'i dinleyelim:

> Aşkımız sona erdiği için, gücünü tükettiği için, o kişi bizim açımızdan biter... Yeni gösterilere katılma isteğimiz azalır. Ele geçirilemezliklerini korumaları için tüm canlıların sahip oldukları hakkı ondan esirgeriz ve sonra artık ilişkinin var olmadığını görerek ikimiz de şaşırır ve düş kırıklığına uğrarız. Düş kırıklığına uğrayan şöyle der: "Sen artık benim tanıdığım kişi değilsin". Peki bu nedir?
>
> İnsan bir gizem için –sonuçta insan varlık bir gizemdir– heyecanlı bir bulmaca için yorulmuştur. Ve böylelikle insan kendisi için bir imge yaratır. Bu sevgisiz bir edimdir, ihanettir.[19]

Evet, aşk pathos'u gizemden beslenir. Ama beslendiği gizem, kırmayı umut ettiği bir gizemdir. Merak, bilgi umududur ve umut

---

18. Søren Kierkegaard, *The Last Years: Journals, 1853-1855*, İng. çev. Ronald Gregor Smith (Londra: Collins, 1968), s. 186.
19. Max Frisch, *Sketchbook, 1946-1949*, İng. çev. Geoffrey Skelton (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), s. 17. "Sevgilinin yalnızlığı", diyordu Roland Barthes, "kişinin yalnızlığı değildir... sistemin yalnızlığıdır: Bundan bir sistem çıkaran sadece benim" (*A Barthes Reader*, der. Susan Sontag (Londra: Jonathan Cape, 1982), s. 453).

söndüğünde, gizem kayıtsızlığa yol açar. Çok kapalı, açılmasına izin verecek tüm kandırmaları ve tecavüzleri göz ardı eden bir gizem, baştan çıkarıcı gücünü yitirir. Ama kendisini açmaya, gizemliliğine son vermeye, hiçbir sürpriz içermeyen bir rutin içinde kendisini tüketmeye çok istekli bir gizem de bu gücü yitirir. Yani, "altedilmez ikiliğin" iki yanında, talihsiz aşkı kötü tuzaklar bekler. Aşk, tatminin sürekli olarak ertelenmesinden gına getiren merakla ya da giderilen merakın can sıkıntısıyla zehirlenebilir. Birinci tuzaktan kaçınmak için aşk "inisiyatifi kendi eline alabilir" ve gizlice, bulmacanın yerine kendi "çözümü"nü koyabilir. İkinci tuzaktan kaçmak için aşkın geri çekilmesi yeterlidir. Her iki durumda da, aşkın aporisinin çaresi aşk olmamaktır.

Bunlar, aşkın dış sınırlarında dizilen, dışsal bir dayatmayla değil, aşkın kendi iç dürtüleriyle, aşkın –aşk olduğu için– vazgeçemeyeceği özlemlerle yaratılır. Aşk tuzaklara yakalanınca ya da sadece onlardan kaçma arzusuyla hareket edince zayıflar ya da ölür. Peki tuzaklar henüz sadece dışsal bir ihtimalse ve aşk hâlâ kendi yolunda devam ediyorsa ne olur? Müphemlik aşkın günlük ekmeğidir. Aşk, alt edilmezliğini koruyan bir ikiliğe ihtiyaç duyar. Ama aşk bu ikiliği alt etmeye çalışarak yaşar. Ancak başarı aşkın ölüm haberidir. Aşk başarısızlığından geçinir. Bu şartlar altında, aşkın günlük çabaları yatıştırıcılar, yarı çözümler, kısmi çözümler, yeni çözümlere duyulan ihtiyacı besleyen çözümlerdir. Tamamen özgür olduğunda partnerin nasıl olacağına ilişkin bir görüş oluşturulur ve bu görüş partnerin "edimsel var olan" özgürlüğüyle parçalanır; bu görüşü süreklileştirme ihtiyacı hissedilir, ne de olsa aşk partnerin özgürce serpilip gelişmesine dairdir (böyleymiş gibi davranılmazsa aşk olmayacaktır); Rousseau'nun cüretkâr reçetesini uygularmışçasına, insan, partnerini özgür olmaya zorlama ihtiyacını hisseder... Ama zorlanan bir partner artık özgür değildir, artık saygı görmüyordur ve artık ilgilenmeye değer değildir... Jeffrey Blustein'ın doğru bir şekilde gözlemlediği gibi, "yakın ilişkiler kolayca kendilerini manipülatif ve paternalist saygısızlıklara bırakabilirler".[20] İlişkiler ne kadar yakınlaşırsa, o kadar yaralanmaya açık hale gelir. Aşkın çabaları başlamadan yitirilir.

---

20. Jeffrey Blustein, *Care and Commitment: Taking the Personal Point of View* (Oxford University Press, 1991), s. 176. Ve Blustein'a göre bunun nedeni tam da aşkın bir tür tarafsız özen olmasıdır (s. 148). Özen ne kadar fazlaysa, ya-

Aşkın merkezinde bir müphemlik, bir apori vardır. Aşkı geçici yapan tam da aşkın onsuz olamayacağı ideal niyettir... Aşkın, tüm özenin amacı, nesnesinin mutluluğudur. Ama aşkın çabasının ufku olarak ortaya atılan, âşığın mutluluk görüşüdür ve öyle olmalıdır. Birinci, varoluşsal zorunluluğa; ikinci, pragmatik zorunluluğa karşı çıkmalı ve engel olmalıdır. Genç Lukács, aynı sayfada aşkın aynı ölçüde vazgeçilmez, ama tamamen uyumsuz iki niteliğini yan yana getirdiğinde, belki de istemeden, bu aporiyi dokunaklı bir şekilde ifade ediyordu. "Âşık olmak: Asla haklı çıkmamaya çalışmaktır". Ve: "Aşkımın nesnesi hiçbir zaman aşkımın yolunu kapatmayacak şekilde âşık olmak".[21] Âşığın eşine verdiği armağan olan öz-belirlenim, ikinci cümlede iptal edilir. Birinci cümle âşığın teslim olduğunu ilan eder. İkinci cümle ise âşığın tahakkümünün manifestosudur. Sorun ikisinin de aynı ilişkinin yönleri olmalarıdır; bir arada bulunmaları aşkın *sine qua non*'udur (olmazsa olmaz koşulu).

Aşk ürünleri olarak ev hayvanlarına ilişkin etkileyici bir çalışmada Yi-Fu Tuan "şefkat, tahakkümün zıttı değildir" sonucuna varıyor; daha da kafa karıştırıcı bir şekilde şefkat ancak bir eşitsizlik ilişkisinde mümkündür diyor: "*Özen* sözcüğü öylesine bir merhamet ifade ediyor ki, kusursuzluktan uzak dünyamızda hemen hemen kaçınılmaz olarak hamilik ve tenezzülle lekelendiğini unutma eğilimindeyiz". Şefkat, eşitsizliğin süslenmesi, yumuşatılması ya da dindirilmesi değildir; eşitsizliğin sürekli ve en verimli kaynağıdır. Kendini tam olarak gerçekleştirme, eksiksizliğe ve yetkinliğe ulaşma çabası içinde, şefkat ve özen –şefkat dolu özen, aşk– özen göstereni, âşığı, aşkının ve özeninin nesnesini "cansız nesnelerin ve mekanik oyuncakların suretine" indirgemeye[22] yöneltir. Aslında, aşkın nesnesi cansızlaşınca "aşkımın yolunu kapatmayacaktır" kesinlikle... Âşıklar yetkinlik (âşık olduklarının

kınlık, karşılıklı bağımlılık ve yaralanabilirlik o kadar fazladır –ve sonra saygının ve ardından tarafsız özenin yitirilmesi gelir.

21. György Lukács, "The Foundering of Form against Life", *Soul and Form* içinde, İng. çev. Anna Bostock (Cambridge, Mass: MIT Press, 1974), s. 34. İlişki devam ettikçe, diye yazar Lukács, "bir biri bir diğeri haklı olur; bir biri daha iyi, daha asil, daha güzeldir, bir diğeri". Ancak bu tahterevalli gidip gelmeye devam ettikçe, aşkın nesnesi aşkın yolunu kapatır...

22. Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets* (New Haven: Yale University Press, 1984), ss. 1-5.

yetkinleşmesi olarak yansıttıkları, aşklarının yetkinleşmesi) arayışı içinde, kendilerini bahçecilik uzmanlarına, eşlerini ise sanatlarını teşhir ettikleri bahçelere dönüştürme eğilimine girerler. Ve adımların pürüzsüz sürekliliği içinde nerede bağırmaya başlamak gerektiğini bilmek çok zordur.

Aşkın ve tahakkümün diyalektiklerinin yakınlığı, yüzyıl önce Max Scheler tarafından ortaya atılmıştı.[23] *Agape* (her zaman şehvet günahıyla lekelendiği için hiçbir zaman gerçekten "motive edilmemiş" olmayan *Eros*'a* karşı konulan) Hıristiyan aşk idealidir. Tanrı'nın aşkı, beceriksiz insani taklitlerinin ölçülmesi için mükemmel modeldir: Ama Tanrı her şeye kadirdir. O kesinlikle "...mek için" –daha önce sahip olmadığı bir şeyi Kendisi için elde etmek için– sevmez. Onun aşkı –*agape*– hep vermek ve hiç almamaktır; İsa örneğini izleyen bütün aşklar da böyle olmalıdır. O halde aşk "insanın kendi yaşamsal bolluğundan serbestçe vazgeçmesidir"; güvenlik, bütünlük, kuvvet, güç bolluğu duygusunun tezahürüdür. Aşk ediminde, "soylu avama, sağlıklı hastaya, zengin yoksula, güzel çirkine, iyi ve azizce olan kötü ve sıradan olana, Mesih günahkârlara ve meyhanecilere tenezzül eder."[24] Scheler bu *agape* görüşünü, Scheler'de meleksi beyazlıkla parlayan şeyi cehennemi siyaha boyayan Nietzsche'ye yanıt olarak yazdı: Nietzsche'ye göre (özellikle *Antichrist*'e bakın) *agape, ressentiment*'den –kararlı ve kendinden emin *farklılığın* uyandırdığı hınç ve garezden– doğan ve onunla beslenen bir baskıdan başka bir şey değildi. Gelgelelim, Scheler kendisinin, görünürde Nietzsche karşıtı aşk betimlemesinden yola çıkıp düşünseydi, bunda çok fazla kusur bulamayacaktı. Kendinden emin güçlünün zayıfa "tenezzül etmesi" nihayetinde tahakküm ve hiyerarşinin doğum edimidir: Farklılığın aşağılık olarak gösterilmesi. Nietzsche'nin

---

* Yunanca'da sevgi anlamına gelen Agape, Yeni Ahit'te Tanrı'nın özellikle Hz. İsa aracılığıyla insanoğluna duyduğu sevgi ve karşılığında insanın Tanrı'ya, bunun sonucu olarak da hemcinslerine duyduğu sevgi için kullanılır. (ç.n.)

23. Cf. Anders Nygren, *Agape and Eros*, İng. çev. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953), s. 75. Motive edilen aşk, der Nygren, insanidir; kendiliğinden ve motive edilmeyen aşk İlahidir. Ama aşklarını İlahi düzeye çıkarmaya çalışmak insanların görevidir.

24. Max Scheler, *Ressentiment*, İng. çev. William W. Holdheim (New York: Free Press, 1961), ss. 86-8. Aşk "esas itibarıyla genişlemedir"; aşk zayıf için kendiliğinden bir güç taşkınından çıkan bir mirastır.

agape'si gibi Schelerin *agape*'si de, ta baştan, Nietzsche'nin açıkça maskesini indirmeye çalıştığı ikiyüzlü ve kendi kendini aldatmaya yönelik şekilde, hamilik ve tenezzülle lekelenmiştir.

Sağlıksızlık aşkın normal durumudur. Âşıklar gibi aşk da, "önceden programlanmış" ölümlülük nedeniyle ölür, ilkesel olarak kaçınılabilir olan olumsal hastalıklar nedeniyle değil. Aşkın ölümü aşkın yaşam faaliyetlerinin ürünüdür. Her hastalık tedavi edilebilir –ama tedavi başka bir hastalığın bahanesinden başka bir şey değildir. Sağaltılamayan bir hastalık, aşkın özü olan müphemliktir. Müphemliği alırsanız aşk da yok olur. Ama aşkın patentli, uzman tavsiyeli ilaçlarının hepsi tam da bunu yapmaya çalışır.

D. AŞK HASTALIKLARI VE İLAÇLARI VE YENİ AŞK HASTALIKLARI

Kendi müphemliğiyle kamçılanan aşk, doğası gereği huzursuzdur: Sürekli olarak, ulaşılmış olanı geçme ve aşma arzusudur. O sırada öyle görünse bile, aşkınlık zorunlu olarak ileri doğru bir sıçrama değildir; geriye dönüp bakıldığında daha çok sadece aynı yerde kalmak için koşuşturma –bir geri çekilmeme durumu– gibi görünür. Aşk, hayatta kalmak için hep yeni enerji kaynakları edinmek zorundadır. Her gün yeniden filiz vermek ve her gün yeniden kendini dayatmak zorundadır: Biriktirilen sermaye her gün yenilenmezse çabucak tükenir. Bu nedenle aşk, cisimleşmiş emniyetsizliktir. Emniyetsizliğin çoğu kişi için rahatsızlık verici ve uzun vadede dayanılmaz bir durum olduğunu varsayarsak, makul bir şekilde izlenmesi beklenebilecek iki strateji vardır: *Sabitleme* ve *Sürüklenme*

Sabitleme. İlişkiyi kararsız ve geçici duygulardan kurtarma, –duygularına ne olursa olsun– eşlerin aşkın armağanlarından yararlanmaya devam etmelerini sağlama, diğer eşin ilgi, özen, sorumluluğunu temin etme çabası. Daha fazla vermeden ya da yerleşik modelin talep ettiğinden daha fazlasını vermeden almaya devam edilebilecek duruma ulaşma çabası.

Sürüklenme. İşin zahmetliliğinin ve gerekli olan ağır emeğin reddedilmesi. Kazançlar, onları temin etmek için gerekli olan giderlerin altına düştüğünde, "az zararla çok yarar sağlama", parayı

yanlış işlerde çarçur etmeme, çabalamaktan vazgeçip başka bir denemeye girişme stratejisi. Bu stratejide, emniyetsizlikle mücadele edilmez, emniyetin daha düşük maliyetle ve daha az zahmetle başka bir yerde bulunabileceği umuduyla ondan kaçılır.

Her iki stratejinin de uygulayıcıları ve felsefecileri vardı (hâlâ da var).

Birinci strateji, yani sabitleme stratejisi, genellikle aşkın, sempatinin ve güvenli bir ilişkinin temeli olamayacak kadar güvenilmez ve yüksek maliyetli bulunan diğer duyguların yerine kuralların ve rutinlerin geçirilmesini amaçlar. Bu stratejinin klasik formülasyonunu modern çağın başlangıcında Kant sunmuştu ve o zamandan beri bu formülasyon zımnen sabitleme stratejisinin temellendirildiği aksiyom olarak kabul edildi. Örneğin Downie ve Talfer'in yorumuyla,

> (sempati) olmadan yapabiliriz, çünkü Kant'a inanırsak, insanın sempati duymadan ödevini yerine getirmesi mümkündür... Aktif sempati olmadan ödeve uygun eylemlerin dışarı doğru hareketlerini sürdürmek mümkün olabilir.[25]

Aynı düşünce Francesco Alberoni'nin ve Salvatore Veca'nın popüler ahlâki diğerkâmlık incelemesinde daha açık bir şekilde ifade edilmiştir:

> Kendimizi birini sevmeye mecbur edemeyiz... Oysa aklımız ödevi bir zorunluluk olarak kavrama kapasitesine sahiptir. Aşk duygusunun kendiliğindenliği başarısız olsa bile, ödevin varlığı sayesinde ahlâk mümkün olacaktır. Ödev, aşkın bıraktığı boşluğu doldurur... Aşka, bu kendiliğinden duyguya güvenemeyeceğimize göre, aynı pratik sonuçları veren eşdeğerini gönüllü bir şekilde kabul ederiz. Ahlâk bizi

---

25. R.S. Downie ve Elisabeth Talfer, *Respect for Persons* (Londra: Allen & Unwin, 1969), ss. 25-6. Ancak *yazarlar*, "ahlâki *yaşamın yaratıcı* ve hayal gücüyle dolu uygulaması" (bu ne anlama geliyorsa) aktif sempati olmadan mümkün değildir, diye ekliyorlar (s. 26). Yazarlar aktif sempatiyi, W.G. Maclagan üslubunda ötekiler için duyulan pratik kaygı olarak tanımlıyorlar; yalnızca empatiyi ve duygusal özdeşleşmeyi belirten pasif sempatinin tersine. Yazarların yaratıcı ahlâki yaşamın bir koşulu olarak gördükleri sempati bu nedenle kurallarla aynı ontolojik statüye sahiptir: Ahlâki aktörlerin entelektüel yetilerini yapı malzemesi olarak kullanır.

âşıkmış *gibi* davranmaya zorlar. Ödev, aşkın "görüntü açısından benzeridir".[26]

Rahatlatıcı bir şekilde tanıdık olan rutin, nasıl çılgın çabanın ve maceranın yerini alırsa, ödev de aşkın yerini öyle alır. Aşk, çetin bir mücadeledir, ödev zahmetsizdir; sürekli olarak uygulandığında alışkanlığa dönüşür. Rutinin talep ettiğini yapmak hiç de hoş olmayabilir. Ama bu, aşkın müzmin tamamlanmamışlığının ve belirsizliğinin her gün neden olduğundan farklı bir tür nahoşluktur: Bu, tam da rutin niteliği nedeniyle dayanılabilecek bir nahoşluktur: Ufukta başka hiçbir şey görünmez: Tek bir alternatif yok gibidir; kesişen yolların yarattığı ıstırap verici tereddütten kurtulur insan. Bu sakin bir nahoşluktur; hüzün veren ama eyleme yol açmayan bir nahoşluktur. Bir mezarlığın nahoşluğu, diyesi geliyor insanın. Aslında ödev, aşkın –eziyetlerinin yanı sıra ihtişamının da– ölümüdür...

Aşağıdaki, Lukács'ın, kesinlik ile ölüm arasındaki ölümcül bağın tüm korkutucu –ölümcül– kesinliğiyle gözler önüne serildiği ilk denemelerinden alınmış güzel bir pasajdır:

> Biri öldü. Ve hayatta kalanlar, sonsuz mesafeye, bir insan ile bir diğeri arasındaki köprü kurulamaz boşluğa dair acı veren, hep aşina olunan soruyla karşı karşıyalar. Tutunabilecekleri hiçbir şey kalmadı, çünkü diğer bir insanı anlama yanılsaması, ancak yenilenen mucizelerle, sürekli arkadaşlığın beklenen sürprizleriyle beslenir... Bir kişinin başka bir kişi hakkında bilebileceği her şey sadece beklentidir, sadece potansiyel, sadece arzu ya da korku, sadece gerçekliği daha sonra gerçekleşenin bir sonucu olarak elde etmektir; ve bu gerçeklik de hemen

26. Francesco Alberoni ve Salvatore Veca, *L'Altruisme et la morale* (Paris: Ramsay, 1990), s. 77. Yazarlar, "aşkın ahlâkı bir keyif ahlâkıyken, ödevin ahlâkının bir çaba ahlâkı" olduğunu ileri sürerler (s. 79). Ancak bizim analizimizin ileri sürdüğü bu değildir. Belki de bir yanda sürekli çabanın, diğer yanda ise rutin ve alışkanlığın olduğu söylenebilir.
Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim, modern aşkın haletine ilişkin zeki ve keskin anlatılarında [*Das ganz normale Chaos der Liebe* (Frankfurt am Main, 1990)], modern rasyonelliğin "Evde İlkyardım Çantası"nda yer alan öğütlerin ve tedavilerin, tedavi etmeyi amaçladıkları hastalığın parçası olduğunu ilan ediyorlar; aradıkları kendiliğindenlik, duyguların ahenkli tınısı, engellenen vaade karşıdır. "Sözleşme, mümkün kılacağı şeyi kesinlikle ortadan kaldırır: Aşk" (s. 205). Bunun nedeni, sembolik sanatın, baştan çıkarıcılığın, aşkın kararlılığının hep imkânsızlığıyla birlikte *artmasıdır* (s. 9). Aşk, der Beck, "kapitalizmdeki komünizmdir" (s. 232).

potansiyeller olarak çözülür.

Hakikat, ölümün formelliği göz kamaştırıcı bir şekilde nettir, her şeyden daha nettir; belki de sadece, bir tek ölüm hakikatin kör gücüyle yalnızlığı muhtemel yakınlığın kollarından –her zaman yeni bir kucaklama için açık olan kollardan– çekip aldığı için.[27]

Ölüm, artık hiçbir şeyin vuku bulmayacağı anlamına gelir. Ne mucize ne sürpriz ne de düş kırıklıkları. Sevilen kişinin ölümü âşığın güvenliğidir; artık âşık, tek bir "ama" olmaksızın sevgilisinin portresini kendi paletini kullanarak boyamakta özgürdür, gerçekten ve tamamen özgürdür; bu özgürlüğe ancak şimdi tam olarak ve gerçekten ulaşılmıştır. Ama fırçanın altından çıkan ebediyen ölümün bir portresi –bir ölüm maskesi– olarak kalacaktır. Son kucaklaşma, aşkın, aşk olduğu için her zaman hayal ettiği ve çabalarının çoğuna ilham veren tek bir kişi içindeki iki kişi sonunda geldi. Ama an ölüm anıdır ve yer mezarlıktır.

Ödev, bu ölümün bir provasıdır; rutinleşmiş bir prova, gerçek olaydan önceki günlük tekrar; bugünün yaşamı yarının ölümü tarafından sömürgeleştirilmiştir; sakinliği, henüz sonulluk bulaşmamışken ölümün sevecenliğini, ölümün hilesini çalma girişimi. Her bakımdan sevilen kişi artık ölüdür; âşığın aşkı da. Ama kaderin bir sillesi olarak değil; aşkın kendi kendisini yetkinleştirme yolculuğunun son durağı olarak. Rutinin "dışarıdalıklığı" her zaman için aşkın "iç" eğilimi olmuştur. Aslında, böyle bir eğilim olmak aşkı hayatta tutar; aşkın olanaklılığının zorunlu bir koşuludur. Aşk, sabitleme olmadan kendisini tam olarak gerçekleştiremez. Sabitleme dışında, kendisinden emin olmaz, doyurulmamış, korku dolu ve huzursuz kalır. Onu aşk yapan bu huzursuzluktur; ama bu

27. György Lukâcs, "The Moment and Form", *Soul and Form* içinde, ss. 107-108, 109. Ancak, aşkın tamamlanmayla flört etmekten kaçındığında da –daha doğrusu bu kaçınmanın *sonucu olarak*– "ölüme yazgılı" olduğunu da belirtelim. "Tüm gerçek aşkların koşulu, son derece güç olan bırakma gönüllülüğüdür, bir kere değil, tekrar tekrar; âşığı ve sevilen kişiyi sakat edici deli gömlekleri içinde ayıran klişeleri ve beklentileri serbest bırakmak; kontrolü bırakmak ve hatta bazı anlamlarda öteki kişi üzerindeki iddianızı bırakmak; onların kendileri olmaları ve sizin kendiniz olmanız için onları özgür bırakmak... Aşkın yolu bir dizi küçük ölüm sözleşmesidir; ve fiziksel ölüm sadece nihai serbest bırakmadır" (Gordon Mursell, *Out of the Deep: Prayer as Protest* [Londra: Darton, Longman & Todd, 1989), ss. 38, 39].

huzursuzluğu tanır ve direnmeden kabul ederse gerçekten aşk olmayacaktır. Aşk olmak için sabitlemeyi (ne olursa olsun; iyilikte ve kötülükte; ölüm bizi ayırana kadar ebedi aşk) ideal olarak kabul etmeli ve dolayısıyla susuzluğu ve heyecanı kendi kusurluluğunun işaretleri olarak ele almalıdır. Ama ideale *ne* kadar yaklaşırsa, geriye ondan o kadar az şey kalır; aşkın ideali kendi mezarıdır ve aşk oraya ancak bir ceset olarak ulaşabilir. Sanki Tanatos, Eros'un arabasını sürüyor gibidir.

Belki de bu sadece aşkın derdi değildir. Aşk, aporetik karakterinin "özündeki müphemliğin" sonuçlarını, benzer bir şekilde ancak hayatları pahasına ulaşabildikleri bir *telos*un sürüklediği diğer birçok amaçla paylaşır gibi görünmektedir. Sanki aşk sadece Jean-François Lyotard'ın sözünü ettiği daha genel insanlık açmazının bir örneğidir (göz alıcı, romantik ve ilham verici örneklerinden biri olduğu ileri sürülebilir):

> sözden mahrum edilmiş, dik duramayan, ilgilendiği nesneler karşısında tereddüt eden, üstünlüklerini hesaplayamayan, ortak akla duyarlı olmayan çocuk, ziyadesiyle insandır çünkü çocuğun sıkıntısı olanaklı şeyleri haber verir ve vaat eder.[28]

– o halde insanlık sürekli bir çocukluk durumu ve asla tam olarak gerçekleşmeyen bir olanaklılıktır– insan varoluşuna damgasını vuran tüm çabalar bu çocukluğu geride bırakarak "olgunluğu" amaçladığı halde. İnsanlık sürekli olarak kendi açmazından kurtulma çabası içinde kendisini gerçekleştirmeye mecburdur...

Jacques Derrida, aşkın yolculuklarının kayıtsız şartsız uyacağı bir şekilde dilsel edimlerin amaçsallığı üzerine yazıyor. Amaç, diyor Derrida,

> yine de kaçınılmaz olarak yöneldiği tamamlanmışlığa ulaşamaz ve ulaşmamalıdır. Tamamlanmışlık onun *telos*'udur, ama bu *telos*, ulaşıldığında amacın yanı sıra kendisinin de yok olduğu, kötürümleştiği, hareketsizleştiği ya da öldüğü bir yapıya sahiptir...
>
> Tamamlanmışlık amaçtır (hedeftir), ama ulaşıldığında son (ölüm) olacaktır.
>
> Tamamlanmışlık, amaçlı hareketi aynı anda *yönlendiren ve teh-*

28. Cf: Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, İng. çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 1991), ss. 2-7.

likeye sokandır... Ona doğru yönelmeyen hiçbir amaç olamaz, ama öte yandan ona ulaşıp da onunla birlikte yok olmayan hiçbir amaç yoktur.[29]

Dilin tehlikeden sakınmasına, *spiritus movens*'i* olan kendi intihar eğiliminin üstesinden gelmesine imkân veren –Derrida'ya göre– *tekrarlanabilirliğidir;* bu tuhaf tekrar/tekrar olmama, daha önce vuku bulmuş olanı tekrar etmeyen bir yeniden vuku bulma, ifade tarzlarının kendilerini yaratan amaçsal bağlamdan ayrılabilirlikleri ve görünürde tekrarlanmaları; "her tekrar" kaçınılmaz olarak bir yenilenme, bir yeniden doğuş, bir yeniden gençleşme, diğer bağlamların ve diğer amaçların yaşam sıvılarını emme olsa bile yalnızca görünürde (ifade tarzları *tekrarlanırlar, yeniden* tekrar edilmezler). Amacın *telos*'unun yerleşik müphemliğine içkin olan tehlikelere karşı tek önlem ya da panzehir, *Eindeutigkeit*'ın** hayal edilen sabitliğinden çok tekrarlanabilirliğin yerleşik müphemliğidir. Ancak bu, özüne indirgendiğinde mühim bir haber değildir: Özet olarak, ölüme karşı tek kusursuz koruyucu ilacın yaşam (ölüme doğru yaşam olan ve olmadan edemeyen aynı yaşam) olduğu şeklindeki beylik gözlemi ifade eder.

Sabitleme itkisi (ölüm onu istenmeksizin getirmeden önce tamamlanmışlığa ulaşma yönündeki ümitsiz girişim) sadece içerdeki müphemliği ve ardından gelen aşkın tedavisi imkânsız tehlikeliliğini ortaya çıkarır. Aşk tehlikelidir ve aşk amacıyla hareket ettiği sürece öyle kalmaya yazgılıdır; dolayısıyla sabitleme tutkusu hiçbir zaman dinmeyecektir. Etik yasa koyucular bunu hissettiler (sezginin bir açıklamasını vermekten imtina etseler bile sezdiler) ve en enerjik ve yaratıcı projeleri, aşkın kendi kırılganlığından kaçma, gizemli ve kavranamaz olduğu için sevilen nesnesini –"sadece" okşamak yerine– sıkı sıkı elinde tutma yönündeki karşı konulmaz arzusunu destekledi. Özellikle, etik yasa koyucular açısından, aşkın doğal temayülünü mutlak bir ilkenin zirvesine çıkarmak ve sonra aktörleri temayüllerini değil ilkeyi izlemeye

29. Jacques Derrida, "Afterword: Towards an Ethic of Discussion", İng. çev. Samuel Weber, *Limited Inc.* içinde [Evanston: Northwestern University Press, 1988), ss. 128-19].

* Harekete geçiren, itekleyen esin. (y.h.n.)

** Başka hiçbir anlama meyil göstermeyen, hiçbir tarafa çekilemeyen, hiçbir boşluk barındırmayan tekanlamlılık. (y.h.n.)

çağırmak yeterliydi (teoride ve bu teoriden önce gelen pratikte), sadece şuna ulaşmak için: Ölümden sonra aşkın hayalet gibi ortaya çıkışı; ilkelerin teşvikiyle cesedin galvanizlenerek, bir zamanlar kendi aşk itkisiyle harekete geçen canlı bedenin yaptığı hareketlerin hayali taklidini elde etmek. Aşkın özgün amacını –Ötekinin mutluluğu için duyulan kaygıyı– akla dayanan tüm eylemlerin üstün reçetesi haline getiren faydacılıktan daha başarılı hiçbir etik felsefe yoktur. Görünüşe bakılırsa, faydacılık aşk itkileri üzerine inşa edilen yıkılması kolay binayı pekiştirmek için çelik yapı iskelesini kurdu. Ama sadece görünüşte. Stuart Hampshire'ın dediği gibi,

> insanların ve duygularının en yüce öneminin kökensel anlamı, abartma yoluyla karşıtına dönüştürüldü; bu eylemin bu kökensel amaçlarının, uygulamalı bilimlerde görece baş edilebilir problemler olduğu ya da kısa bir süre sonra olabileceği duygusu...
>
> Faydacı zihin alışkanlığı beraberinde politikadaki yeni bir soyut zalimliği, donuk, yıkıcı bir politik doğruluğu getirdi.[30]

Aşkın yumuşak dokunuşu iktidarın demir pençesine dönüşür. Geriye aşkın ve özenin sözcük dağarcığından (daha doğrusu reteoriğinden) başka hiçbir şey kalmaz. "Öteki için duyulan kaygı", "ötekinin hatırına bir şey yapmak", öteki için en iyisini yapmak ve benzeri aşk motifleri artık tahakkümü meşrulaştırma formülleridir. Çoğunlukla vicdan temizliğinin bürokratik açıdan basitleştirilmiş rutinlerine eşlik ederler: Burada tanımladığım şey, Michel Foucault'nun terimleriyle, "çobanıl iktidar"a özgü tahakkümün bir çeşidinden başka bir şey değildir; nesnelerine itaat etmeleri için şantaj yapan ve kendisini "sürünün hayatı ve kurtuluşu" adına bir fedakârlık olarak sunarak faillerini kendi haklılıklarına duydukları güvenle uyuşturan en sinsi tahakküm biçimlerinden biridir. Ama ötekilerin "gerçek çıkarları"nın boğazlarından aşağı itildiği soğuk ve acımasız zalimlik için rahatlatıcı bir özür sağlama fırsatını çok da az ele geçirmezler. Durum ne olursa olsun, duyguların hepsi gider. Son moda yardım yemekleri bir yemeğin paylaşılmasından

30. Stuart Hampshire, Morality and Pessimism, *Public and Private Morality* içinde, der. Stuart Hampshire (Cambridge University Press, 1978), ss. 3, 4. Faydacı felsefecilerin elinde, ahlâkın "zihnin istenen ya da değer verilen durumlarına giden yolu gösteren bir tür psişik mühendislik" haline geldiğini söyler Hampshire.

nasıl farklıysa, faydacıların evrensel mutluluk reçeteleri de sevgi dolu özenden o kadar farklıdır. Rutinleşmiş özenin standartlarını yükseltmek için atılması gereken ilk safradır aşk.

Bununla birlikte, sabitleme su katılmamış bir felaket değildir: en azından herkes açısından değil. Aşkın verebildiği hizmetlerin alıcısı olan birçok kişi açısından, rutin, aşkın kaprislerine karşı gerçek, belki de tek barınaktır. Aşk ilişkisinin zayıf yanı açısından, tercih şıkları, aşkın canlı bedeni ile iskeleti arasında değil, (ne şekilde olursa olsun) sevilmek ile terk edilmek arasında olabilir. Aşk, anımsayacağımız gibi, dahil olan herkes için yapı itibarıyla tehlikeli bir ilişkidir; ama erken gelişmişlik derecesi nadiren her iki taraf açısından da eşittir. Her iki eş de sürekli olarak belirsizlik işkencelerinden geçer, ancak muhtemelen biri kendisini diğerinden daha güvensiz hissedecektir; rutinleşmiş ve kuralla sabitleşmiş özen, daha az güvenli olan eş açısından, ehvenişer olabilir. Bu nedenle, aşktaki özen öğesinin (aşkın kendisi değilse de; gördüğümüz gibi aşk hiçbir rutin içermez) rutinleşmesinin zayıf taraf açısından bir korunma sağladığı ileri sürülebilir (güçlü olanın genellikle buna direnmesinin ve zorlanmadıkça kabul etmemesinin nedeni budur). Uçucu erotik itkinin içine katılaştırıcı evlilik yasalarının katılması ya da kaprisli ebeveyn dürtülerinin aile görevlerini tanımlayan normlarla kayıt altına alınması en tipik örneklerdir. Aşkın güvenilmezliğinin çaresi olarak alternatif stratejiyi, *sürüklenme* stratejisini memnuniyetle kabul edecek olanın zayıf taraf olmayacağı açıktır.

Sürüklenme, en çok güçlüye hoş görünen öneridir. Bahisleri düşürerek ve durum dayanılmaz düzeyde kızışmadan önce bir çıkış yolu sağlayarak aşkın eziyetlerini yumuşatır. Aşk sürekli bir keyiftir, ama aynı zamanda sürekli bir fedakârlıktır; sürüklenme, ikincisi için ağır bir bedel ödemeye gerek kalmadan birincisinin korunmasını vaat eder. Ya da daha doğrusu ödemeleri, alınan ya da hâlâ umutla beklenen keyiflerin acılara ağır basmaya devam ettiği zamanla sınırlar. Bu iki taraf için de aynı ölçüde geçerlidir: İkisi de ilişkiye özgürce girer ve ikisi de çekilmekte özgürdür. Bu durumda eşitlik kuşkusuz güçlü tarafın ideolojisi, zayıf tarafın ise kendi kendini aldatmasıdır. Aşk ilişkisi *her iki* taraf da onaylamadıkça yaratılamaz; ancak ilişkiyi bitirmek için bir tarafın kararı yeterlidir. Artık diğer tarafın duygularının ve arzularının önemi yoktur. Sü-

rüklenme, aşkın sürekli tuzağı olan tahakkümün çaresi olamaz.

Anthony Giddens'ın yeni bir çalışmasında, aşk biçimlerindeki çağdaş eğilimlerin bugüne kadar gördüğümüz en kapsamlı araştırmasını ve en tutarlı analizini buluyoruz. Bu çalışma sürüklenmenin (Giddens'a ait bir terim değil) çağdaş, geç modern ya da postmodern koşullarda yaygın olan aşk stratejileri arasındaki, giderek belirginleşen yerini kesin olarak belirtmektedir. Giddens'ın iki kavramı sürüklenme pratiğini çok iyi kavramaktadır: *Saf ilişki* ve *kavuşan [confluent] aşk*.

> Saf ilişkinin cinsel saflıkla hiçbir ilgisi yoktur ve yalnızca tanımlayıcı olmakla kalmayıp, sınırlayıcı olan bir kavramdır. Toplumsal bir ilişkiye o ilişki hatırına, kişilerin birbirleriyle kalıcı bir ilişkiden elde edebilecekleri şey için girildiği bir durumu belirtir; bu ilişki ancak her iki taraf da bu ilişki içinde kalmanın bireylere yeterince tatmin sağladığını düşündüğü sürece devam eder...
>
> Kavuşan aşk aktif, olumsal aşktır ve bu nedenle romantik aşk kompleksinin "ebediyen" ve "biricik" nitelikleriyle çatışır.[31]

İki tanımda da ahlâki güdülere ya da etik anlama bir gönderme yoktur (aslında, mahremiyetin güncel dönüşümlerine ayrılan kitabın diğer açılardan titizlikle ayrıntılandırılmış dizininde hiçbir etik ya da ahlâk girişi yoktur). Ve böyle olması da tamamen doğrudur, çünkü saf ilişkinin ve kavuşan aşkın hedefi, bazı önemli çağdaş deneyimlerin, yani bazı önemli erkeklerin ve kadınların (konuşkan, gürültücü, standart koyucu oldukları için önemli) bugünkü deneyimlerinin en iyi biçimde anlaşılmasını sağlayan kavramsal ağın ilmekleri olarak işlev görmek olmalıdır. Giddens'ın analizine malzemeyi sağlayan, Giddens'ın önceki çalışmalarında açıkladığı gibi sosyolojinin görevi olan bu "çifte yorumbilgisi"nde kendisini ikinci derece yorumbilgisi olarak ortaya koyan bu deneyimdir (İngilizce experience sözcüğü Alman dilinin ayırdığı iki anlamı bir arada ifade etmeseydi, Giddens'ın yönteminin, aktörlerin tarif olunamazlığıyla ün salmış *Erleben*'ini,* söylemsel bir biçimde ifade edilebildiği ve deyim yerindeyse "rasyonalize" edildiği *Erfahrung***

31. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992), ss. 58, 61.

* Görüp geçirmek, yaşamak, idrak etmek. (y.h.n.)

** Tecrübe, rutin, pratik, alışkanlık. (y.h.n.)

düzeyine çıkarmak olduğunu söylemek mümkün olacaktı.) Giddens'ın analizinin hem kaynağını hem de konusunu oluşturan bu birincil deneyimde, ahlâki kaygılar gerçekten de yokluklarıyla göze çarparlar. Postmodern mahremiyetin, postmodern yaşam tarzını sürdüren erkeklerin ve kadınların aradıkları ve uyguladıkları türden mahremiyetin en çarpıcı özelliklerinden biri, ben-sen aşk ilişkisini hem motive ettiği hem de kısıtladığı bilinen ahlâki zorlamalardan kurtulmaya çalışma eğilimidir.

Kimliğini, yasaklama ve elemeye başvurarak (dilinde tüm teleolojik terimleri yasaklayarak) kuran bilimle bir analoji kurarak, postmodern mahremiyet deneyiminin, kimliğini, ahlâki ödevlere ve yükümlülüklere tüm göndermeleri eleyerek oluşturduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, nasıl ki gerçekliğin temsilinin bilimsel olması için kullanılan tek ölçüt "durum nedir" ölçütüyse, mahremiyet deneyiminin postmodern olması için, "her kişinin birlikten ne elde edebileceği" ölçütü, mahremiyet durumlarını açıklamak için yeterli olmak zorundadır. Böylece ilişkinin "kendi hatırına olması"nın anlamı ve mahrem ilişkiyi hayatta tutmak için önerilebilecek tek gerekçe, her iki tarafın "tatmin elde etmesi"dir.

Bu temel olarak, uygun bir sevgi nesnesinin, öznenin aksi halde yoksun olduğu ve özlediği şeyi sağlamak anlamında sevgi öznesine yararlı olması gerektiğini ileri süren Platon'un φιλια kavramının (bugün aşk ve arkadaşlık olarak adlandırdığımız şeyleri birleştiren bir ilişki) yeniden üretilmesidir; bu nedenle kendi kendisine yeterli olan, yani hiçbir şeyden yoksun olmayan ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kişi, kimseyi sevmez. İhtiyaçları karşılanmış (ya da sevgi nesnesi artık eksik şeyleri sağlamayan) kişinin aşkını sürdürmesi için hiçbir neden yoktur.[32] (Burada aşkın sürüklenmesiyle kastettiğim tam da budur). Giddens'ın "saf ilişki"si, yalnızca mahrem ilişkilerin bir zamanlar hizmet etmeye yönelik olduğu toplumsal işlevlerden kurtulmuş (nesnel olarak değilse bile, eşlerin özfarkındalıklarında) olduğu için değil, aynı zamanda ve

32. Cf: A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1989), ss. 4-6). Yorum daha çok *Lysis* metnine dayanmaktadır. Lysis'e göre, birbirine en çok benzeyen kişiler aynı zamanda en çok düşmanlık, didişme ve nefretle dolu oldukları için, aynı metinden –dolaylı olarak– şefkatin işlevini yerine getirdikten (yani şefkatin nesnesinin ihtiyaçlarını doyurduktan) sonra eski eşlerin karşılıklı düşmanlığına dönüşme eğiliminde olacağı sonucu çıkar; dün farklı oldukları noktada, bugün benzemektedirler...

bence esas olarak eşlerin mahremiyetlerine ilişkin tanımlarından ve açıklamalarından ahlâki kaygıları elemenin yanı sıra ahlâki itkileri yok etmesi nedeniyle saftır. Ben "saf ilişki"nin. ilişki süresince ahlâki özne kimliklerini askıya alan kişilerin mahremiyeti olduğunu ileri sürüyorum. Saf ilişki, etikden arındırılmış bir mahremiyettir.

Saflık arayışındaki ilişkinin üstünden ilk attığı şey ahlâki ödev bağlarıdır: Ahlâkın kurucu edimi, Öteki için (sınırsız) sorumluluğum. Ancak sorumluluktan kurtulduktan sonra, kişi, sürüklenme yoluyla aşkın aporilerinden kaçışı arayabilir ve uygulayabilir. Öteki için sorumluluğumda, Öteki üzerindeki *etkimden* sorumlu olmam can alıcı bir rol oynar, daha doğrusu *bağlayıcı rolü* oynar. Benim kendi dışarı yayılmamın. okşayıcı dokunuşumun etkileri dikkate alınmalıdır; aşkta karşılıklılığı talep etmiş olabilirim, partnerimin bana karşı açık olmasını sağlamış olabilirim, partnerimin okşayışına verdiği yanıtın benim verdiğim yanıta bağımlılaşmasını sağlamış olabilirim. Böylece sorumluluğum yerine getirilirken azalmak yerine artar; nasıl ki iştah yemekle artarsa, ahlâki talepler de boyun eğilirken artar. Aşkın tarihinin bıraktığı iz zamanla kalınlaşır, genişler ve silinmesi giderek daha zor hale gelir. Aşktaki partnerime karşı ahlâki görevlerim aşkımın *sonucu* olarak çoğalır ve büyür. Ben aşkımın etkilerinden sorumluyumdur (örneğin anababalarının kavuşan aşkının gel gitlerinden çok belirgin bir şekilde etkilenen çocuklar gibi, saf bir ilişki içindeki eşlerin sık sık yaptıkları biçimde aşkımın meydana getirebileceği yan etkileri açıklarken sorumluluğunu dışarıda tutsam bile bu böyledir). Aşkım *sonuçsaldır* (consequential) ve onu beraberinde gelen *yeni ve büyüyen* sorumluluklarla birlikte kabul ederim. Ama mahremiyetin postmodern biçimi, ancak bu sonuçsallığın conative (niyetlilik) anlamının yadsınması ya da reddedilmesi veya otoritesine itiraz edilmesi koşuluyla olanaklıdır.

Saf ilişkiler (yukarıdaki anlamda saf oldukları için) ve kavuşan aşklar (kavuşan olduğu için), sonunda uzun süreli oldukları ortaya çıksa bile, doğaları itibarıyla epizodik olarak "yaşanırlar". Epizodik olarak yaşanmaları kuşkusuz "ölüm bizi ayırana kadar" *olmadıklarının* varsayılması ve buna uygun olarak hareket edilmesi; şimdilik tanımlanmamış olsa bile yakın bir son noktaları olduğunun düşünülmesi; ömürlerinin her anında ancak "bir sonraki bildirime kadar" olmaları anlamına gelir. Ama epizodik olmanın

başka bir anlamı daha vardır: Bugün olan hiçbir şey geleceği bağlamaz, katı hiçbir şey çökelmez, eşlerin birlikteliği zamanla "birikmez", ardışık güncel anların mahremiyetinde tamamen tüketilir. Diğer bir deyişle epizodik olmak, sonuçsuz olmak –en azından *kalıcı* sonucu (yani "tatmin elde etme"den daha uzun süren bir sonucu) olmamak– anlamına gelir.

Daha önce gördüğümüz gibi sabitlemenin müphemliği, güvenlik ve kölece bağımlılık ümitlerinin eşzamanlı olarak sergilenmesinden oluşur. Buna karşılık sürüklenmenin müphemliği, özgürlük ümidinin güvensizlik hayaletiyle birleştirilmesinde yatar. Çok sık olarak, bir partnerin özgürlüğü yeniden ele geçirmesi, diğer partnerin kaderi üzerinde bir deprem etkisi yaratır. Sürüklenen aşk, ardında yoğun bir ıstırap bırakır.

Ama sürüklenme politikası yalnızca çok acı verici bulunan bir aşk karışıklığından tek taraflı olarak kaçma olanağına dayanmaz; sürüklenmenin yapabildiği tek şey bu olsaydı, (kavuşan aşkın uzlaşımlarıyla sesi boğulan ama hiçbir zaman tamamen yok olmayan) ahlâki sorumluluğun yara alması şeklinde ödenen bedel, uğrunda çaba harcamaya değer bulunan kazançlara göre çok yüksek olacağı için, kaçış ne çekici bir girişim olacaktı ne de gerçek anlamda bir kaçış olacaktı. Sürüklenme politikası ancak, tek yanlı vazgeçme hakkı ilişkinin ahlâki doğasını kapsayacak şekilde genişlerse; diğer bir deyişle, partnerlerin her biri aşk ilişkisini sona erdirebilmenin yanı sıra, artık yabancılaşmış olan Ötekinin ahlâki değersizliğiyle birlikte, edimin ahlâki açıdan önemsiz olduğunu ilan edebiliyorsa gerçektir. Kavuşan aşkın sonunda, böyle bir ahlâki konu dışılık ancak kendi içinde ahlâksız olan bir edimle kurulabilir. Lévinas'ın birçok vesileyle vurguladığı gibi, Ötekinin acısının haklılığı tüm ahlâksızlığın başlangıcı ve çekirdeğidir;[33] saf ilişkinin uzlaşımları, kaçma özgürlüğüne, kaçılan kişinin acısını haklı gösterme hakkı tanıyacak şekilde yorumlanır. Diğer yanda ya da kavuşan aşkın sınırlarının ötesinde, adabımuaşeret kurallarının ve yol-yordam normlarının ahlâki itkilerin yerini aldığı ve gündelik edimlerin çoğunun ahlâki kınamaya uygun olmadığı dünya uzanır. Oysa âşıklar açısından bu dünyaya giden tek yol ahlâksız bir edimin zalimliğinden geçer.

33. Örneğin karşılaştırın: *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, der. Robert Bernesconi ve David Wood (Londra: Routledge, 1988), s. 163.

Ancak, ilişkiyi sona erdirmenin maliyeti olarak düşünülen ve başka açılardan benliğin kurtuluşu ile gerekçelendirilen şey, Ötekine verilen acı ve yalnızca bu acı olduğu halde, benliğın aşk ilişkisinden kesinlikle muzaffer bir şekilde çıkmak zorunda olmadığını belirtmek gerekir. Kavuşan bir aşktan çıkış, tanım gereği tek yanlıdır, ama kavuşan bir aşka giriş iki kişiyi gerektirir –ve başarı şansını belirleyen, her biri için kullanılabilir olan kaynakların hacmi ve kalitesidir. Sonuçsallığın yadsınması –kavuşan bir aşk ilişkisinin geleceği ciddi bir şekilde ipotek altına almadığı iddiası– çift taraflı bir aldatmacadır: Terk edilen partner açısından ikiyüzlü bir teselli, terk eden partner açısından bir kendi kendini aldatma. Sonuçsal olmamak ancak, zaman içinde alternatif kavuşan aşklar olasılığının azalmadığı şeklindeki bir inançla birlikte inanılırlık kazanır; ancak bu inanç potansiyel olarak bedeli yüksek bir yanlıştır. Saf ilişki, iplerle bağlı olmayan, karşılıklı yükümlülüklerin ve süreklilik garantisinin olmadığı ilişki, alternatifler tükenmez göründüğü sürece reddetmek için herhangi bir nedenin bulunamadığı bir teklif gibi görünür. Ancak alternatiflerin zenginliği, kişinin kendi kaynaklarının genişliğinin yansımasından başka bir şey değildir; yaşla birlikte kaçınılmaz olduğu üzere kaynaklar azaldıkça alternatifler de azalır. Ancak bu, Kafka'nın Mesihi gibi, geldikten sonra keşfedilir.

Aşkın aporisinden kaçma stratejilerinin ikisinin de kusurlu olduğunu gördük. Bu stratejilerin (beklenen ya da beklenmeyen etkilerinin müphemliğiyle ölçülen) kendi müphemlikleri, gidermeye ya da en azından hafifletmeye çalıştıkları müphemlikten daha az şiddetli ve daha az can sıkıcı değildir. Ayrıca, belirli bir hastalığın tedavisinde etkili olduğu kanıtlanan her ilacın bir bütün olarak aşk için öldürücü olduğu ortaya çıkmaktadır. Sabitleme aşkın ömrünü uzatır, ama mezarın üzerinde dolaşan bir hayalet şeklinde; sürüklenme istikrar ile özgürlüksüzlük arasındaki can sıkıcı bağı kaldırır, ama aşkın başka durumlarda tehlikeli bir şekilde de olsa neşeyle araştırılan derinlikleri ziyaret etmesini engelleme pahasına. Aşk, aporisini tedavi etme çabaları söz konusu olduğunda hayatta kalamaz gibi görünmektedir; yani ancak müphemliğiyle birlikte aşk olarak devam edebilir. Yaşamda olduğu gibi aşkta da hikâye aynıdır: Yalnızca ölüm muğlak değildir ve müphemlikten kaçış, Tanatos'un baştan çıkarıcılığıdır.

V
Ahlâki birliğin ötesinde

Ben politika için yaratılmamışım, çünkü hasmımın ölümünü isteme ya da kabul etme yeteneğinden yoksunum.
Albert Camus, *Carnets*

Önceki bölümde ahlâkın "ilk perde"sini gördük; henüz "daha iyi"nin "olan"ı yaratmak zorunda olduğu ve "yanında olma"nın "için olma" sonucundan başka bir şeye neden olmadığı; henüz benim sorumluluğumdan –dile getirilmemiş, kodlanmamış ve dolayısıyla sınırsız ve koşulsuz sorumluluktan– daha fazla bir anlam ifade etmeyen Ötekiyle ilk karşılaşmanın olduğu "varlıktan önce"yi ziyaret ettik. Ahlâkın "ilk perde"si, "yüz yüze"nin, "mahrem toplum"un, "ahlâki birliğin" alanıdır; bu, ahlâki benliğin beşiği ve yuvasıdır. Ahlâkın başladığı yerdir; ahlâkın başka bir başlangıcı yoktur, tüm diğer babalık iddiaları küstahlık ya da sahtekârlıktır.

Şöyle ya da böyle değerlendirilsin, ahlâk –ürkütücü aşk ve nef-

ret, fedakârlık ve tahakküm, özen ve zalimlik potansiyeliyle ve itici gücü olan müphemliğiyle– ben ve Ötekinin mahrem ikili toplumuna itiraz görmeden hükmedebilir. Orada kendi kendisine yeterlidir. Akla ya da bilgiye, sava ya da kanaate ihtiyacı yoktur. Zaten onları anlayamaz; bu nedenle hepsinden "önce gelir" (ahlâki itkinin "tarifsiz" ya da "dilsiz" olduğunu bile söyleyemeyiz –tarifsizlik ve dilsizlik dilden sonra gelir, ama ahlâki itki sözden önce gelir). Standartlara da gereksinimi yoktur; o kendi standardıdır, ilerlerken standartlarını oluşturur, o sürekli bir yaratım edimidir. Suç ya da masumiyeti bilmez; o naifliğin saflığıdır (Vladimir Jankélévitch'in işaret ettiği gibi, "saflığa *sahip* olmama, yani ona bilerek sahip olmama koşulu dışında *saf* olunamaz").[1]

Ahlâki itkinin müphemliğine dair önceki gözlemleri tekrarlamakta fayda var: Ahlâki dürtü, yani "için olmak", *sonuçları açısından* müphemdir, ama kendisi bu müphemliğin farkında değildir –"*für sich** müphem" değildir. Ancak saf iyiyi damıtmaya ve saf kötüden ayırmaya çalışan yasanın mevcudiyetinde, ahlâki benlik içkin müphemliğinin farkına varır: Ama bu, dünyaya ahlâki açılışın saflığının yitirildiği andır. "Endişe" der Shestov, "Özgürlüğün gerçekliği değil, Özgürlüğün yitirilmesinin tezahürüdür"; ve Adem ile Havva'nın Cennet'ten kovulmasını ahlâki masumiyetin tekrar tekrar kaybedilmesinin alegorisi olarak ele almayı önerir:

> Tanrı, mükemmel varlık, iyi ile kötü arasında seçim yapmaz. Onun yarattığı insan da böyle bir seçim yapmadı, çünkü seçilecek bir şey yoktu... Yalnızca insan bize düşman olan ve bizim anlayamayacağımız bir gücün önerisine uyarak elini ağaca doğru uzattığında aklını uykuya

---

1. Vladimir Jankélévitc, "On Conscience, or on the Pain of Having-Done-It" (*Traité des vertus*den, 1968), *Contemporary European Ethics: Selected Readings* içinde, der. Joseph J. Kockelmans (New York: Doubleday, 1972), s. 52. "Pişmanlık tersine çevrilemez olanın, yani çok fazla geçmiş olan geçmişin nostaljik melankolisidir", der Jankélévitch; ama ahlâki ilişkinin yüz yüze dünyasında, sorumluluktan dokunmuş bir ilişki sürekli bir çaba, sürekli bir şimdiki zaman, sürekli bir bağışlanma arayışı ve olanağı olduğundan ötürü, hiçbir geçmiş "çok geçmiş" değildir. Paul Ricoeur'ün ileri sürdüğü gibi, günah (günah işlemiş olma) deneyimi ancak, her zaman sonsuz olan ahlâki taleple "her zaman çatışma içinde olan sonlu yasanın gelişiyle birlikte ortaya çıkabilir: yasa tövbekârın bir günahkâr olduğunu anlamasına yardım eden bir pedagogdur" (*Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, cilt 2 (Paris: Aubier Montaigne, 1960), s. 62).

* Kendi için. (y.h.n.)

terk etti ve şimdi gördüğümüz, yabancı ilkelere tâbi, zayıf varlık haline geldi.[2]

Yalnızca dışarıdan bakıldığında "ahlâki birlik" bir "karı-koca", bir "çift", "uzaktaki onlar" olarak donar (dışarıda hüküm süren karşılıklılık yasasıyla, anlam kaybı olmadan "onların", "çift"in içindekiler tarafından "biz"e tercüme edilmesi beklenir). Dışarıdan bakış ahlâki birliği "nesnelleştirir" ve böylece onu bir birim, "olduğu haliyle" *betimlenebilen, "kullanılabilen"*, "onun gibi" olan ötekilerle *karşılaştırılabilen, ölçülebilen* ve *değerlendirilebilen, yönetilebilen* bir *şey* haline getirir. Ama ahlâki bir varlık olarak benim bakış açımdan "biz" yoktur, "çift" yoktur, "ihtiyaçları" ve "hakları"yla birey üstü bir kendilik yoktur. Sorumluluklarım, özenim, bana ve yalnızca bana emir veren emirle –ve bütün bunları tetikleyen Yüzle– birlikte yalnızca ben varım. Olan her şey yaptıklarımdan ve yapmakta olduklarımdan çıkar. Ötekiyle beraberliğim yalnızca bana dayanır ve benim ya da Ötekinin yok olması ya da çekilmesi durumunda hayatta kalamaz. Bu yok oluştan sonra "hayatta kalacak" bir şey kalmaz. "Ahlâki bir birliğin" beraberliği son derece savunmasızdır, tahayyül edilebilir herhangi bir diğer kolektiften daha savunmasızdır. Zayıftır, kırılgandır, sürekli tehlikededir, ölümün gölgesi hiçbir zaman üstünden eksik olmadan tehlike içinde yaşar –ve bütün bunların *nedeni* bu birlikte benim *yerimin* ya da Ötekinin *yerinin doldurulamaz* oluşudur. Beraberliğimizi ahlâki kılan tam da bu *yerin doldurulamazlığıdır* ve kendi kendini sürdüren ve kendi kendine yeterli olan beraberliğimiz ahlâki yasa kurallarına ihtiyaç duymaz. *Her birimiz* yeri doldurulamaz olduğumuz için, içimizden birinin eylemlerini "egoist" ya da "özgeci" olarak sınıflandırmanın yolu yoktur. İyi ancak kötüyle karşıtlığı içinde görülebilir –ama *hiçkimsenin* yeri doldurulabilir olmadığı, biri açısından iyi olanın bir diğeri açısından kötü olabildiği bir toplumda ("hakiki" toplumla tamamen zıt bir toplumda) nasıl kalınabilir? Böyle bir "ahlâki toplumda", "ikilinin ahlâki birliğinde", sorumluluğum ölçülemez ya da tatmin edilemez ve kendisini sınırsız hisseder; bu koşul altında emrin otorite elde etmek için hiçbir sava ihtiyacı yoktur, emir olmak için bir

2. *A Shestov Anthology*, ed. Bernard Martin (Athens: Ohio University Press, 1970), ss. 313, 311.

tehdidin desteğine gerek duymaz; kendisini bir emir gibi ve her zaman koşulsuz bir emir gibi hisseder.

Bütün bunlar *Üçüncünün* ortaya çıkışıyla değişir. O zaman gerçek toplum belirir ve "ahlâki birliğin" zorunlu ve yeterli koşulu olan naif, yönetilmeyen ve yönetilmesi zor ahlâki itki artık yetersiz kalır.

A. ÜÇÜNCÜNÜN YARATTIĞI DEPREM YA DA TOPLUMUN DOĞUŞU

Toplum *sensu stricto** Üçüncü ile başlar. Artık öncelik "önce olmak" anlamına gelir, "daha iyi" değil. Artık ben ve Ötekinin bozulmamış, naif beraberliği ne bozulmamıştır ne de naif. Artık bu beraberlik hakkında sorulabilecek ve sorulan birçok soru vardır. Sorumluluk ümitsizce sınırlarını araştırır, emrin koşulsuzluğu açıkça yadsınır. Bocalayan ahlâki itki duraklar ve talimatları bekler. Artık "Herkes, Bazıları, Birçoğu ve arkadaşları"yla dolu bir dünyada yaşıyorum. Benzer bir şekilde, "Farklılık, Sayı, Bilgi, Şimdi, Sınır, Zaman, Uzam, ayrıca Özgürlük, Adalet ve Adaletsizlik ve kuşkusuz Doğruluk ve Yanlışlık vardır". Bunlar Toplum denen oyunun başkarakterleridir ve hepsi benim ahlâki (artık "*yalnızca* sezgisel") bilgeliğimin erişemeyeceği kadar uzaktadır, yapabileceğim her şeye karşı bağışıklığa sahiptir, güçsüzlüğüm karşısında güçlüdür, ölümlülüğüm karşısında ölümsüzdür, gaflarım karşısında bozulmamıştır, böylece benim gaflarım yalnızca bana zarar verir, Onlara değil. Artık oyunda rol alan karakterler *onlardır:* Agnes Heller'in anlamlı bir şekilde belirttiği gibi, "Akıl, akıl yürütür, muhayyile tahayyül eder, İstenç ister ve Dil konuşur (*die Sprache spricht*). Karakterler böylece resen aktörler haline gelirler. Doğarlar. Yaratıcılarından bağımsız olarak yaşarlar..."[3] Ve bütün bunlar Üçüncünün gelişiyle olanaklı, hatta kaçınılmaz hale gelmiştir; yani "ahlâki birlik", "doğal boyutları"nı aşıp topluma dönüşünce.

Üçüncü de bir Ötekidir, ama ahlâki oyunun, kendisinin bir oyun

---

* Dar anlamda. (y.h.n.)

3. Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments* (Oxford: Blackwell, 1993), s. 85.

olduğunu bilmeden benim sorumluluğum tarafından sahnelendiği ve yönetildiği "birinci perde"de karşılaştığımız Öteki değildir. Üçüncünün ötekiliği tamamen farklı bir ötekiliktir. "İki öteki" farklı dünyalarda –her biri öteki "öteki"nin yörüngesiyle çakışmayan kendi yörüngesine sahip iki gezegende– yaşarlar ve yörüngelerin değişmesi durumunda hiçbiri hayatta kalamaz. "İki öteki" birbiriyle sohbet etmezler; biri konuşursa, öteki dinlemez; öteki dinlese duyduklarını anlayamaz. Her biri ancak öteki bir adım ötedeyse ya da daha iyisi dışarıda kalırsa kendisini evinde hissedebilir.[4] Üçüncü olan ötekiyle ancak gerçek ahlâk alanını terk ettiğimizde ve başka bir dünyaya, Adaletin –ahlâkın değil– hüküm sürdüğü Toplumsal Düzen alanına girdiğimizde karşılaşabiliriz. Yine Lévinas'tan bir alıntı yaparsak,

> bu Devletin, adaletin, politikanın alanıdır. Adalet belli bir eşitlik ve ölçüm biçiminin, Devletin ve dolayısıyla aynı zamanda politikanın yargısına göre belirlenmiş bir dizi toplumsal kuralın müdahalesine izin vermesiyle hayırseverlikten ayrılır. Benim ile öteki arasındaki ilişki artık üçüncü için, iki eşit arasında karar veren egemen bir yargıç için yer bırakmalıdır.[5]

Üçüncüyü, ahlâki karşılaşmada karşılaştığımız Ötekinden bu kadar farklı kılan, Üçüncünün, ahlâki Ötekinin *yakınlığından* çok farklı olan *uzaklığıdır*. Georg Simmel[6] kendi adlandırmasıyla "üçüncü öğenin sosyolojik anlamı"nı değerlendirirken, Üçüncünün biricik ve yeni ufuklar açan rolünü, "üçüncü öğe diğer ikisinden

4. *Modernity and the Holocaust* içinde (Cambridge: Polity Press, 1989), ss. 187-8, Almanların çoğunun bilincinde olduğu haliyle "bizatihi Yahudi" –evrensel olarak mahkûm edilen ya da soğuk bir kayıtsızlıkla ele alınan bir kategori olarak Yahudi– imgeleri ile imgesi inatla kategorik stereotipten etkilenmeyen Yahudi komşu, kapı komşusu Yahudi arasındaki şaşırtıcı, mantığa meydan okuyan ayrımı anlamaya çalıştım. Sonuçta içinde kişisel imgelerin oluşturulduğu yakınlık-ile-sorumluluk bağlamının onları "salt soyut" savları hemen hemen geçirmez olan kalın bir ahlâki duvarla çevrelediğini ileri sürdüm. İkna edici ya da sinsi entelektüel stereotip var olabilir, ama uygulama bölgesi kişisel ilişki alanının başladığı yerde aniden biter. *Soyut bir kategori* olarak "öteki", tanıdığım "öteki" ile iletişim kuramaz.
5. Roger-Pol Droit, Emmanuel Lévinas'la söyleşi, *Le Monde*, 2 Haziran 1992.
6. Bundan sonraki tüm alıntılar *The Sociology of Georg Simmel*'den alınmıştır, İng. çev. ve der. Kurt H. Wolff (Glencoe: Free Press, 1950), ss. 145-53.

öylesine uzaktır ki, üç öğeyi de aynı şekilde ilgilendiren hiçbir gerçek sosyolojik etkileşim yoktur", diye açıklamaktadır. "Üçüncü" sürekli olarak geride bırakılır, "üçlü" içindeki "ikiliyi" yakınlaştıran her şey onu ayrı tutar. Tam da "yakınlığın yitirilmesi" olarak adlandırılabilecek bu ayırmanın, bu parçalamanın, kaygıların bu ayrışmasının Üçüncüyü biricik "*kayıtsız* üçüncü taraf" rolüyle kurduğunu düşünebiliriz. "Nesnellik" olarak yansır "kayıtsızlık". Üçüncünün ve yalnızca Üçüncünün bakış açısından, "ahlâki birlik" bir *grup*, kendine ait bir yaşamla donatılmış kendilik, "parçalarının toplamından daha büyük" olan bir bütünlük olarak donar. Böylece aynı zamanda, (ahlâki birliğin içinde oldukları halde biricik ve yeri doldurulamaz olan) benlikler karşılaştırılabilir, ölçülebilir, kişisel olmayan, "istatistiksel olarak ortalama" olan ya da "normatif standartlar"la değerlendirilebilir hale gelirler –ve Üçüncü sağlam bir şekilde yargıç, hakem, hükümleri veren konumuna yerleşir. Ahlâki benliklerin rasyonel olmayan itici kuvvetlerine karşı şimdi Üçüncü, çıkarların ve avantajların "nesnel ölçütleri"ni koyabilir. Ahlâki ilişkinin asimetrisi tamamen yok olur, partnerler artık eşit, değiştirilebilir ve yeri doldurulabilirdirler. Yaptıklarını açıklamak, iddialarla yüzleşmek, kendilerine ait olmayan standartlara atıfta bulunarak haklılıklarını kanıtlamak zorundadırlar. Artık arazi normlar, yasalar, etik kurallar ve adalet mahkemeleri için temizlenmiştir.

Ve arazinin üzerine acilen inşaat yapmak gereklidir. Üçüncünün hediyesi olan nesnellik, ahlâki partnerleri harekete geçiren sevgiye ölümcül, en azından potansiyel olarak yok edici darbeyi indirmiştir. "Dolayım oluşturan üçüncü bir öğe, çelişkili talepleri duygusal niteliklerinden soyar", der Simmel; ama aynı zamanda sevgiyi hayat kılavuzu olan gücünden yoksun bırakır. Akıl –tutkunun düşmanı– yönelim bozukluğu ve kaos olmaması için müdahale etmek *zorundadır*. Akıl, tutkunun ya da naifliğin kurutulduğu eylemlerin ex post facto* açıklamaları dediğimiz şeydir. Akıl, tutkular yok olduğunda ve bizi itecek bir güç kalmadığında ne yapacağımızı bize söyleyeceğini umut ettiğimiz şeydir. "Grubun" bekası Ötekinin hayatından ve benim onu destekleyen sorumluluğumdan başka bir şey haline geldiğinde, biricik Öteki Bir-

* Geriye dönük işleyiş, sonradan yapılanın öncekini de kapsaması. (y.h.n.)

çoğun ötekiliğinde eridiğinde, akıl olmaksızın yaşayamayız; artık söz konusu olan mesele benim hayatım ile birçoğun hayatı arasındadır. Birçoğun bekası ve benim kendi bekam iki farklı bekadır; ben bir "birey" olabilirim, ama Öteki artık kategorik bir stereotipte erimiş olan bireyselliğini kesin olarak kaybetmiştir ve böylece benim için-varlığım kendi kendimi koruma *görevi* ile grubun korunmasına yönelik *yükümlülüğüm* halinde bölünmüştür.

Öteki Birçokta eridiğinde, eriyen ilk şey Yüzdür. Öteki(ler) artık yüzsüzdür(ler). Onlar kişilerdir (*persona* –maskeler gibi– yüzü gizleyen, ortaya çıkarmayan maske anlamına gelir). Artık yüzlerle değil maskelerle uğraşmaktayım (maskelerin sınıfları, maskelerin/üniformaların beni gönderdiği stereotipler). Kiminle ilgilendiğimi ve sorumluluğumun ne olması gerektiğini belirleyen maskedir. Her *tür* maskenin anlamını öğrenmek ve ilişkili yanıtları ezberlemek zorundayım. Ama o zaman bile tamamen güvencede olamam. Maskeler yüzler kadar güvenilir değildirler, çıkarılıp takılabilirler, ortaya çıkardıkları ölçüde (ya da daha fazlasını) gizlerler. Ahlâki dürtünün masum, umutlu güveninin yerini belirsizliğin asla yatışmayan endişesi almıştır. Üçüncünün gelişiyle birlikte def edilemez bir hayalet olarak –önsezisi, doğrulanmış mevcudiyetinden daha da ürkütücü, dışarıdaki gerçek tehlikelerden daha kötürümleştirici olan– sahtekârlık ortaya çıkmıştır. Ve ben bu endişeyle birlikte yaşamak zorundayım. Hoşlansam da hoşlanmasam da maskelere *güvenmek* zorundayım –başka yolu yok. Güven, endişeden kurtulmanın yolu değil, endişeyle birlikte yaşamanın yoludur.

Birbirine tamamen zıt iki düşünceyi ele alalım: Önce Løgstrup'ınki, sonra Shestov'unki:

> Karşılıklı olarak birbirimize güvenmemiz insan hayatının bir niteliğidir... Başlangıçta birbirimizin dünyasına inanırız, başlangıçta birbirimize güveniriz... Gelgelelim, güvenmek kendini bir diğerinin ellerine teslim etmektir... Bu güvenin ve onunla birlikte gelen teslimiyetin insan hayatının temel bir parçası olduğu... güven istismar edildiğinde görülür.
>
> *Homo homini lupus** en sarsılmaz özdeyişlerden biridir... Kom-

* İnsan insanın kurdudur, İnsan benzerinin düşmanıdır. (y.h.n.)

şularımızın hepsinin içinde bir kurt olmasından korkarız. Bir adam kökleşmiş geleneğin dışına çıktığı her zaman, "Bu adam kötü niyetli, yasaların kısıtlamaları olmasaydı bizi mahvederdi", diye düşünürüz.[7]

İki açıklama birbiriyle çelişmekte, ama birbirini dışlamamaktadır –mantığa inat, aynı anda ikisi de doğrudur: Hayatımız çelişkilerle doludur ve bu nedenle çaresizce müphem kalmaya mecburdur. Güveniriz ve güvenmeyiz; (bizi güvendiğimiz biri için kolay av haline getirecek) güvenden ve güvensizlikten (sürekli güvensizlik yaşamı dayanılmaz hale getirir) aynı derecede korkarız. Kendi halimize bırakıldığımızda (kendi halimiz nedir?) güven ve güvensizlik arasında seçim yapamayız. Bu nedenle ötekilerin güvenilir olduğuna inanır, aynı zamanda da kuşku duyarız ve bu bizi sürekli bir bilişsel uyumsuzluk durumuna iter. Kayboluruz, kafamız karışır, savunmasız kalırız. Yardıma ihtiyaç duyarız.

Toplum bu yardımın adıdır. "Yabancılar etiğinde", diye yazar Stephen Toulmin, "kurallara saygı her şeydir ve takdir yetkisi olanağı azdır, oysa yakınlık etiğinde takdir yetkisi her şeydir, katı kuralların önemi asgari düzeydedir".[8] Artık takdir yetkisine bel bağlayamayanlar kurallara şiddetle ihtiyaç duyarlar. Toplum, kuralların raflara dizildiği, saklandığı ve elde edilebildiği deponun adıdır.

Ne ki, iki depo var gibi görünmektedir; biri müşterilerin reddetmekte zorlanacakları tekliflerde bulunur, diğeri reddi yanıt olarak kabul etmez. Ayrıca toplum, ahlâki benliği zaman zaman, ipin asılmış adamı desteklediği gibi destekler –normlar iptir, akıl ise ip imalatçısı.

B. YAPI VE KARŞI-YAPI

Antropolojinin büyük eserleri arasında değeri en az bilinenlerden birinde (ya da antropolojinin değeri bilinmemiş eserlerinin en büyüklerinden birinde) Victor W. Turner, beraber olanların (ya da biraraya gelenlerin) davranışının teşvik edilme, çerçevelenme ve ko-

7. Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, İng. çev. Theodor I. Jensen (Philadelphia: Fortress Press, 1971), ss. 8-9; *A Shestov Anthology*, s. 70.
8. Jeffrey Blustein'dan alınmıştır, *Care and Contract: Taking the Personal Point of View* (Oxford University Press, 1991), s. 218.

ordine edilme biçimlerine göre iki ayrı beraberlik biçimi tanımlamıştır.

> Sanki insani ilişkinin yan yana duran ve münavebeli iki büyük "modeli" vardır. Birincisi, insanları daha çok ve daha az diye ayıran birçok değerlendirme tipine dayalı, yapılanmış, farklılaşmış ve çoğunlukla hiyerarşik bir politik-yasal-ekonomik konumlar sistemi olarak toplum modelidir. İkincisi... yapılanmamış ya da ilksel biçimde yapılanmış ve görece farklılaşmamış *communitas* olarak, topluluk olarak, hatta ihtiyar heyetinin genel otoritesine boyun eğen eşit bireylerin komünyonu olarak toplum modelidir.

İlk bakışta Turner'ın toplumsal modeller çifti, *Gesellschaft* ve *Gemeinschaft* arasındaki kutsanmış idel-tipik ayrımın yeni bir versiyonu gibi görünmektedir. Ama Tönnies'in tersine Turner, iki biçimin tarihsel bir ardışıklığını ve zamansal dışlayıcılığını değil, birlikte varoluşlarını, birbirlerine girmelerini ve münavebelerini ve hatta sürekli ve düzenli bir birliği ima eder. Turner iki bölümlü modelini toplum-bilimsel folklorde banalleştirilen kavramsal çiftten ayırmak için *societas* ve *communitas*'tan söz etmeyi önerir —ona göre bir birey ya da grup, toplumsal yapıda bir mevkiden bir diğerine geçtiğinde ya da taşındığında, katı bir şekilde yapılanmış bir toplumda bile *communitas* düzenli bir şekilde açıkça ortaya çıkar (Turner'ın tezinin geçiş ayinleri analizi temelinde geliştirilen ana fikri, toplumsal yapıda toplumsal olarak tanımlanan bir mevkiden bir diğerine giden dolaysız bir yol olmadığıdır; yolcular önce *societas* açısından bir belirsizlik durumu, bir boşluk, hiçbir yer olan *communitas*'tan geçmek zorundadırlar). Turner karşıtlığı bazen farklı bir şekilde, "yapı ile anti-yapı" arasındaki karşıtlık olarak ifade etmiştir: *Communitas*'ın durumu, "normal zamanlarda" *societas*'ın hayatını destekleyen yapısal düzenlemelerin dağıtılması ya da ertelenmesi veya geçici iptalidir.

Societas ve *communitas* durumları hemen hemen her açıdan birbirlerine zıttır. Ancak bazı yönler bizim konumuzla özellikle ilgilidir. *Societas* heterojenliği, statülerin farklılaşması, terminoloji sistemiyle nitelenirse, *communitas* homojenliği, eşitliği, statünün olmayışı, anonimlikle öne çıkar. Yukarıdaki farklılıklar simgesel

olarak, diyelim bir tarafta statüyle ilişkili ayırt edici giysi ile diğer tarafta üniforma (ya da çıplaklık; kamu önünde soyunmak anti-yapısal bildirimlerin en etkilisidir) arasındaki; ya da cinsel farklılıkların fazla ve az simgeleştirilmesi arasındaki; veya kişisel görünüme özen gösterme ile görünümünü dikkate almama arasındaki göz alıcı, çarpıcı karşıtlıklarda yansır. Diğer bir deyişle, *communitas, societas*'ın kalıba dökmek ve işlemek için çok çalıştığı şeyi eritir. Buna karşılık, *societas, communitas* içinde sıvı halde ve biçimsiz halde bulunanı kalıba döker, biçimlendirir ve katılaştırır.

Turner iki durumun (açık ya da gizli) birarada varoluşunu genellikle işlevsel olarak açıklar: Statü değiştirenlerin *societas*'ta iki yerleşik ikamet arasındaki *communitas*'ta kısa bir süre konaklamaları

> onları özgül biçimden soyulmuş ve yine toplumsal olmakla birlikte statünün kabul edilen tüm biçimlerinden mahrum olan ya da onların altında kalan bir duruma indirgenmiş bir tür insani *primo materio** haline getirmek gibi toplumsal bir anlama sahiptir. Birey açısından sonucu, statü merdiveninde daha yukarıya çıkmak için statü merdiveninden daha aşağı inmektir.[9]

Bireyler yükselmek için kibirlerini kırmak zorundadırlar; farklı giysiler giyebilmek için daha önce giydikleri statüye bağlı öteberiyi çıkarmaları gerekir; çoğunlukla sistemik yeniden üretimin öngerekliliklerinin dikte ettiği bu zorunluluk iki "durum"un bir arada var olmasını işlevsel olarak vazgeçilmez kılar. Hiçbir bilinçli tasarım ima edilmese bile, sistem yönetiminin ihtiyaçları ikiliğin "açıklama"sı olarak ileri sürülür. Böylece açıklamanın mantığı içinde dolambaçlı olarak, "yapı"nın "anti-yapı" üzerindeki hâkim konumu yeniden teyit edilir: Açıklamada "anti-yapı", "yapı"nın

* Birincil malzeme. (y.h.n.)

9. Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Londra: Routledge, 1969), ss. 96, 170. Bu çalışmanın sonunda Turner, bir "çifte vicdan"ın her topluma musallat olma olasılığını –geliştirmeden– ele almış ve "iki karşıt toplumsal model"e zımni göndermelerle ifade etmiştir. "Toplumsal yaşam sürecinde, bir modele uygun olan davranış öbürüne uygun olan davranıştan uzaklaşma eğilimindedir. Ancak nihai istek, yapısal rolleri oynarken bile *communitas* değerlerine göre hareket etmektir" (s. 177). Ancak tartışma boyunca Turner iki koşulun iki ayrı, analitik olarak kendi kendisine yeterli toplumsal düzenleme "durumları" ya da aynı derecede ayrı iki teorik model olduğunu savunur.

hizmetçisi olarak ortaya çıkar. İşlevsel "açıklamalar"ın tahakküm anlatılarının –bir öykü olarak söylenen tahakkümün– ötesine geçmesini önleyen, açıklama çabasına girişilmeden önce efendi ile köle rollerini dağıtan varsayımların "veri" olmasıdır. Bu nedenle konunun, bir kez daha bir kaynakla karıştırılmaması için, Turner'ın analizinden işlevsellik temasının çıkarılması gerekir.

Turner'ın analizinin, yeniden düşünülmeyi ve gözden geçirilmeyi gerektiren diğer bir yönü daha var: Büyük ölçüde bilinçsiz olarak, "anti-yapı"yı "yapı"nın örüntüsünde düşünme, onu başka bir yapı, başında eksi işareti olan bir yapı olarak ele alma yönünde bir eğilim. Toplumun başka bir (zamansal olarak sınırlanmış) gerçekliği ya da toplumun bir parçası olarak veya analitik bir model olarak anti-yapı, toplumsal gerçekliğin bir "durumu" olarak görülür. Yapı ise (bir süreç, sürekli devam eden ve hiçbir zaman tamamen tekrara dayalı olmayan bir kendi kendine yeniden üretim etkinliği olduğunu bildiğimiz) "amacı" açısından düşünülür: Yani sabit bir durum, ulaşmaya ve sürdürmeye çalıştığı sabitlik açısından düşünülür. Bu düşünme tarzı, Turner'ın diğer açılardan devrimci olan anti-yapı keşfini lekeler ve "yapısal olmayan yapı"nın esas olarak durağan bir tablosu olarak tezahür eder. Ahlâki itkilerin eylem kılavuzu olarak artık yeterli olmadığı zamanda ve yerde insan beraberliğine ulaşmanın analizinde kullanılabilmesi için, Turner'ın teorik görüşünden, yapının yol açtığı bu düşünüşün tortusu da çıkarılmalıdır.

Toplumun *durumları* olarak düşünmek yerine iki toplumsal *süreç* olarak düşünmenin; birini diğerinin "işlevsel bir eki" olarak düşünmek yerine her birini kendi içinde ve kendi ototelik* anlamında bir görüngü olarak düşünmenin yararlı olacağını; iki sürecin de en iyi, insanlık durumunun "güçlü olguları" olarak tasavvur edilebileceğini, böylece yorum her iki sürecin işleyiş şekli üzerinde ve işin yapılması sırasında yarattığı biçimler üzerinde yoğunlaşırken, "Neden?" ve "Ne için?" sorularının gereksizleşeceğini ileri sürüyorum.

İki süreç (her ikisi de Giddens'ın ölçütlerine göre *yapılaşma* süreçleridir) *toplumsallaşma* ve *toplumsallıktır* [socialty]. Toplumsal uzam metaforuna (imgelemi, baştan itibaren münhasır tahakküm

* Kendi kendini örme, dokuma. (y.h.n.)

önünde eğilerek, "yapı" lehine bahse girer) atıfta bulunarak, sırasıyla "yukarıdan aşağıya" ve "aşağıdan yukarıya" doğru ilerleyen süreçlerden söz edebiliriz. Ya da iki süreç arasındaki farkı, "yönetim" ve "kendiliğindenlik" arasındaki fark olarak düşünebiliriz. Yine diğer bir biçimde, karşıtlığı, ahlâkın yerine *söylemsel kuralları* koymak ile ahlâkın yerine *estetiği* koymak arasındaki karşıtlık olarak ifade edebiliriz. Toplumsallaşma (en azından modern toplumda) "söylemsel olarak telâfi edilmeye" açık seçimlerden oluşan, kazançların ve kayıpların rasyonel olarak hesaplanmasına indirgenen bir eylem ortamı yaratmayı amaçlar. Toplumsallık biricikliği düzenliliğin üzerine ve yüceyi rasyonelin üzerine yerleştirir, bu nedenle genellikle kurallara konukseverlik göstermez, kuralların söylemsel telâfisini sorunlu hale getirir ve eylemin araçsal anlamını iptal eder.

İki sürecin amaçları farklıdır ve yalnızca birincisi (toplumsallaşma) açıkça ve kabul ederek ikincisine karşı bir yıpratma savaşı içinde olduğu halde, zaman zaman açık mücadeleye dönüşen sürekli bir rekabet içindedirler. Sorel'in işaret ettiği gibi, "eski vahşetin yerini kurnazlık alma eğilimindedir ve birçok sosyolog bunun gerçek bir ilerleme olduğuna inanmaktadır".[10] Gerçekten de güçlünün düşüncelerini güçlü düşünceler olarak ve uzun süreli zor kullanma ve aşılamanın tortularını tarihin yasaları olarak ele alan birçok (çoğunluğu) sosyolog modern çağ boyunca, yöneticilerin yanında yer alma ve onların uyum ve düzene giden yolda ortaya çıkan engellere ilişkin kaygılı düşüncelerini anlayıp paylaşma eğiliminde olmuştur. Hemen hemen oybirliğiyle, geleceğin yöneticilere ait olduğu onaylandı; gelecek, yönetilen bir toplum olacaktı –ve böylece ilerleme imgelemine uymayan anomaliler sosyolojik dünya görüşünde yasal yerlerini almak için boş yere mücadele ettiler. Bu yer ancak *a priori* suç sıfatıyla kabul edilebilirdi.

C. AHLÂKİ İTKİYİ RASYONELLİĞİN DIŞINA ATMAK

Toplumsallaşma, kimliklerin bazı düzenlemelerinin yeniden üre-

10. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, İng. çev. T.E. Hulme (New York: Collier, 1967), s. 191.

tilmesini (idamesini) amaçlayan yönetilebilir (her zaman gösterip adlandırılabilecek yöneticiler tarafından yönetilmese bile) bir süreçtir; pratikte değilse bile ideal hedefinde bir kolektivitenin her bir üyesine kimlikler vermekten ibarettir. Toplumsallaşma sınıflandırma ve farklılaştırmanın vasıtasıdır: Aslında, toplumsal düzenin yönetilmesinin her şeyden önce, bireysel olarak sahip olunan ya da birey kategorileri içinde paylaşılan kimlikler halinde birleşen, toplumsal olarak verilen hakların ve görevlerin sınıflandırılması ve farklılaştırılmasından ibaret olduğu söylenebilir. Modern toplumda, ilk başta sınıflandırılan, farklılaştırılan ve verilen belirtik kimlikler değil, kimlikler arasında hareket etme özgürlüğünün ya da –dilerseniz– *kimlikler arasında seçim yapma* özgürlüğünün değişen dereceleriydi. Farklılaşmanın (eşitsizliğin) esas boyutunu sağlayan, eşitsiz bir şekilde dağıtılan bu özgürlüktü.

Nüfusun görece küçük bir kısmı Nietzscheci "üstinsan" –seçenler, kuralları koyanlar, kendi kendini yaratanlar, sözcüğün dar anlamında bireyler, yani kendi kendine yeterli ve kendi kendini geliştiren kendilikler– kutbuna yaklaşır. Geri kalanlar, seçim yapma konusunda güvenilmeyenler, ahlâki ehliyeti ve özgürlüğü (verilmişse) kabul edilebilir bir şekilde kullanma yeteneği yadsınanlar diğer tarafta kalır. Stanley Cohen'in özetlediği gibi[11] –"tarihçilerin betimledikleri büyük disiplin, normalleştirme, denetim, ayrım ve gözetim projesi... hep sınıflandırma projeleriydi". Nüfusun büyük çoğunluğu ahlâki kendine yeterliliğin ve özyönetimin "dışında sınıflandırıldı". Seçim yapma arzuları (bu arzular kendilerini hissettirirlerse), verilen kimlikleri yok sayma yönündeki tek ya da birkaç çabaları, cezayı hak eden ya da yoğun tedavi gerektiren veya her ikisini de gerektiren davranış olarak suç haline getirilirdi.

"Geriye kalanlar" çok fazlaydı ve çeşitli etik ehliyetsizlik ve güvenilmezlik kategorilerini içeriyordu. "Aşağı ırklar" –geri, akıl ve zekâdan yoksun, hem ilerisini düşünme yeteneksizlikleriyle çocuksu hem de kısa ömürlü tutku patlamalarında ortaya koydukları yabani fiziksel güçleriyle tehlikeliydiler. Yoksullar ve muhtaçlar –akılla değil karanlık itkilerle hareket ederler, açgözlüdürler ama idare ve çok çalışmayla refahlarını artıramazlar, tensel zevkler kolayca görevlerini ihmal etmelerine neden olur, tutumsuzdurlar ama

11. Stanley Cohen. *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification* (Cambridge: Polity Press, 1985), ss. 191-2.

başka insanların tutumluluklarının meyvelerini kıskanırlar. Kadınlar –erkeklerden daha fazla hayvanlık bahşedilmiş ya da yüklenmiş oldukları, sürekli olarak duygular tarafından saptırılma ve baştan çıkarılma tehlikesi içinde oldukları için– tutarlı bir şekilde aklın sesini izleyemezler. Bu kadar farklı insan sınıflarını birleştiren, onları seçim yapanlar yerine seçim nesneleri haline ve dolayısıyla etik-ıslah edici-cezalandırıcı düşüncenin kaynağı ve hedefi haline getiren, hepsine isnat edilen *ahlâki ehliyetsizlik* özelliğidir. Var sayılan ("doğru", "olgun") ahlâki yargı ehliyeti eksikliği, bu insan sınıflarının tüm seçimlerini özerk seçimler, kendi seçimleri, istenilmemiş ve önceden tasarlanmamış seçimler olmaları kadarıyla *a priori* kuşkulu hale getirir. Foucault'nun anlattığı gözetim, on dokuzuncu yüzyılın "büyük kapatmalar"ı, "ahlâki olarak uyuşuk" sınıfları hedefleyen toplumsallaşma destekli etik yol gösterici ilkesinin pratik ifadesinden başka bir şey değildi: İyi davranışlarının ancak dışerkli, zora dayalı, dışsal olarak uyarılan bir davranış olabileceği kuralı.

Beceriksiz ve tehlikeli sınıflar arasında seçim özgürlüğü pratikte ya da esinde kendisini gösterdiği her zaman, alternatif olarak patolojikleştirilmiş (tıbbileştirilmiş) ya da suç haline getirilmiştir. Aslında ahlâki ehliyetsizlik ile suç davranışı arasındaki sınır tamamen silinmişti: Suçlular ahlâki olarak kötü oldukları için iğrenç yollara başvuruyorlardı –bu nedenle seçim özgürlüklerini ellerinden almak onları kendi suç işleme itkilerine karşı korumanın ve nihayet onları ıslah etmenin –yani etik emirlere itaati "kafalarına sokmanın"– tek yoluydu. Clive Emsley sonuç olarak ortaya çıkan stratejiyi canlı bir şekilde özetlemektedir:

> 1750 ile 1900 arasındaki dönem boyunca, uzmanların ve eleştirmenlerin çoğu, düşük ücretler, yoksulluk ve suç arasındaki tüm ilişkileri yadsımaya çalıştılar. Suçun başlıca nedenleri ahlâki zayıflık, lüks, aylaklık, kötü edebiyat, anababa ihmali ve eğitimsizlik olarak sunuldu... [Hapse atılanlar] mahvolmanın kaygan eğiminde olduğu ve bu nedenle ıslah edilme ihtiyacı duyduğu düşünülenlerdi –serkeşler, aylaklar, serseriler, hatta basitçe "ayaktakımından kişiler" olarak tanımlananlar.[12]

12. Clive Emsley, *Crime and Society in England, 1750-1900* (Londra: Longman, 1987), ss. 49-50, 202.

Suçlama ve hapsetme kendi kendini gerçekleştiren kehanetler gibi hareket ediyorlardı. Suçlular arasındaki farklılıklar siliniyor ve konudışı ilan ediliyordu; suçlular hep aynı davranışa yol açacak koşullara fırlatılıyor, öte yandan tutukluların, standartları olan ve onların yol göstericiliğini benimseyen kişiler olarak davranma imkânları en aza indiriliyordu. Suçu kitlenin yüzsüzlüğünün yarattığı kabul ediliyor ve suçlulara, başlangıçtaki varsayımın doğruluğunu görünür bir şekilde güçlendirmekten başka bir şey yapmayan, farkları silen, tektip bir cezai bağlam için zemin sağlanıyordu. Nils Christie'nin çağdaş ceza uygulaması çalışmasında saptadığı gibi,

> Sanığın toplumsal ortamını dikkate alınama yönündeki politik bir karar, bu özellikleri ceza kararı açısından anlamsız hale getirmekten çok daha fazlasını içerir. Aynı nedenle, suçlu büyük ölçüde bir kişi olarak dışlanır. Toplumsal ortamını, çocukluk hayallerini, –belki de mutlu günlerden gelen bir pırıltıyla karışmış– yenilgilerini, toplumsal yaşamı, ötekinin tam bir insan olarak algılanması için temel bir önem taşıyan tüm şu küçük şeyleri ortaya çıkarmanın yararı yoktur. Mahkûm Etme Kılavuzu ve onun başlıca sonucu olan Mahkûm Etme Tablosuyla suç, Suç Düzeyleri olarak, kişinin yaşamı da Kriminal Öykü Noktaları olarak standartlaştırılır ve ceza verme kararları iki hattın birleştiği noktaların bulunmasına indirgenir.[13]

Modern toplumu sınıflandırırken, ayrıştırırken suçlama kuşkusuz kıyıdakilerin gördüğü muamele olarak kalır; ancak bu kıyıdakiler yalnızca, toplumun büyük kısmı başarıyla ilgili kategorilere ayrıldıktan ve böylece düzenli bir bütün haline getirildikten sonra hiçbir kategoriye "uymayan" marjinaller değildir (aynı zamanda böyle olmakla birlikte). Suçlama, hapsetme

---

13. Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?* (Londra: Routledge, 1993), s. 138. Kişiliksizleştirme, yüzsüzlük ve bireylikleri ezme örüntüleri, sürekli olarak ulaşmaya çalışılan ama asla tam olarak ulaşılamayan idealler olarak modern hapishanenin tepesinde asılı durur. Ceza kurumlarının ilericiliği en azından ABD'de bu ideale yakınlıkla ölçülmektedir. Christie 1 Mayıs 1990 tarihli *Los Angeles Times*'tan, "tamamen otomatikleşmiş ve tutukluların gardiyanlar ya da diğer tutuklularla hemen hemen hiçbir zaman yüz-yüze temas kurmayacakları şekilde düzenlenmiş olan en son teknolojiye sahip" Pelican Bay Hapishanesi'ne ilişkin tasviri aktarmaktadır (s. 86).

ve cezai uygulama, modern toplumun radikal ucuna itilmiş ya da –daha doğrusu– standartlarını oluşturan ve ilerleme yönünü belirleyen ideal ufka yaklaşmış "denetim tekniği"nin cisimleşmeleri olarak görülebilir. Bu yorumla, cezai uygulama başka yerlerde zayıflatılan ve saflığı bozulan eğilimlerin saf biçimleri içinde gözlemlenebileceği bir laboratuvar işlevi görebilir; her şeyden önce denetim ve düzen hapishane sisteminin açık sözlü hedefleridir –diğer tüm kaygılar karşısında açıkça öncelik verilen ve diğer, potansiyel olarak uyuşmaz amaçların dayattığı kısıtlamalardan kurtarılmış hedefleridir. Bu haliyle modern toplum öğrencileri için bir laboratuvar işlevi görebilir; uygulamacıları için de kesin olarak bir laboratuvar işlevi görür. Stanley Cohen genel olarak cezai uygulama eğiliminin (buna tıbbi, psikiyatrik, sınai, eğitsel uygulamayı ve "büyük kapatma" çağında işe nesnelerini kapalı, sürekli olarak denetlenen bir mekâna kapatarak başlayan tüm diğer denetim uygulamalarını ekleyebiliriz), içerisini dışarının istenmeyen meraklı gözlerinden saklayan geçirimsiz duvarlardan başlayıp, hem "denetlenen" ve "özgür" alanları birbirinden ayıran duvarları hem de "mahkûmlar" ve "özgür insanlar" arasındaki farkı ortadan kaldırarak, uygulamaların herkesin ilgili incelemesine ve kararlı kullanımına açılmasına kadar uzandığını ileri sürmektedir.[14]

Bu laboratuvarda toplumsal denetimin en yüce ilkesi olarak davranışın dışerkliğine verilen rol gözlemlenebilir. Eylem çeşitliliğinin tamamen yok edilmese bile azaltıldığı bir bağlamı uzmanca tasarlamanın önemi vurgulanır. Seçim özgürlüğünün ardından normal olarak gelen rasgele yanıtlar yoktur; bunun yerine, dış uyarı ile bedensel hareketler arasındaki bağın maksimum saydamlığı söz konusudur; bağlamın tekbiçimliliği davranışın tekbiçimliliğine tercüme edilerek yanıtların maksimum öngörülebilirliği sağlanır. Modern toplumun düzenleyici ilkesinin sezgisel bir şekilde davranışçı metodoloji ilkelerini izlediği söylenebilir: En düzenli toplum, bireyin motivasyonlarının kendine haslığının eylemleri üzerindeki tüm etkilerinden soyulduğu bir toplum olacaktır; aktörlerin düşündüklerinin ve hissettiklerinin önem taşımadığı bir

14. "Bir kurumun *içine* giden yol açık değildir... *Dışına* giden yol daha da az açıktır... kurumun ne ya da nerede *olduğu* da açık değildir" (Cohen, *Visions of Social Control*, s. 57)

toplum, çünkü düşünceleri ve duyguları ne olursa olsun, sonuç değişmeyecektir. Toplumsal düzen, vatandaşlarının çoğunun çoğu zaman tekbiçimli bir etik koda bağlı kalmaları yönündeki makul bir beklentiye dayanacaksa, öncelikle, her zaman –çaresizce– kişisel, zaptolunmaz, öngörülemez olan ahlâki itkilerin etkisini azaltmak ya da yok etmek için önlemler alınmalıdır.

Düzeni korumak, toplumu –şu toplumsal etkileşimler ağını– *yapılaşmış* halde tutmaktır.

Ontolojik olarak yapı, olayların görece tekrara dayalı, monoton olması anlamına gelir; epistemolojik olarak (bu nedenle) öngörülebilirlik anlamına gelir. Olasılıkların rasgele dağılmadığı, bazı olayların gerçekleşme ihtimalinin diğerlerine göre yüksek olduğu bir mekânı "yapılanmış" olarak adlandırıyoruz. Toplum bu anlamda "yapılaşmıştır"; rastlantısallık denizinde bir düzenlilik adasıdır. Bu istikrarsız düzenlilik ancak "toplumsallaşma" baskısının (enstantane bir resimde dondurulduğunda *toplumsal örgütlenme* olarak betimlenen şeyin *süreçsel* boyutu) sürekli, kalıcı bir ürünü olarak var olabilir. Büyük ya da küçük, global-toplumsal ya da yerel ve işlevsel olarak spesifik olsun tüm toplumsal örgütlenmeler, birimlerinin davranışını *araçsal* ya da *yordamsal* değerlendirme ölçütlerine tâbi kılmaktan ibarettirler. Daha da önemlisi, tüm diğer ölçütleri, en önemlisi bütünlüğün yasama otoritesini atlayan standartları gayri meşru kılmak ve dışlamak ve böylece birimlerin davranışını toplumsal basınca uyumlu hale getirmekten ibarettir.

Bastırılması gereken bu tür standartlar arasında en yüksek mevkiye ahlâki dürtü –en göze çarpıcı şekilde özerk (dolayısıyla örgütlenme açısından *öngörülemez* ve düzene karşı) davranışın kaynağı– sahiptir. Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, ahlâki davranışın özerkliği kesin ve indirgenemezdir: Ahlâk kendi dışında hiçbir amaca hizmet etmediği ve kendi dışında hiçbir şeyle ilişkiye girmediği için tüm kodlama girişimlerinden kurtulur. Ahlâki davranış yalnızca Ötekinin bir *yüz* olarak varlığıyla tetiklenir: Yani gücü *olmayan* bir otoritenin. Öteki, cezalandırma *tehdidinde* bulunmadan ve ödül vaat etmeden talep eder. Öteki bana hiçbir şey *yapamaz*, beni ne cezalandırabilir ne de ödüllendirebilir; tam da Ötekinin bu zayıflığı benim gücümü, hareket etme kabiliyetimi sorumluluk ola-

rak açığa çıkarır. Ahlâki eylem bu sorumluluğun ardından gelendir. Yaptırım korkusu ya da ödül vaadiyle tetiklenen eylemin tersine, başarı getirmez ve hayatta kalmaya yardımcı olmaz. Amaçsız olduğu için, dışerke dayalı yasama ya da "söylemsel kefaret" ihtimallerinden uzak durur; *conatus essendi*'ye* sağır kalır –böylece rasyonel çıkar yargısından ve hesaplanmış kendini koruma öğüdünden, "oradaki" dünyaya, bağımlılık ve dışerk dünyasına giden ikiz köprülerden uzak durur. Ötekinin yüzü (anımsadığımız gibi Lévinas bu konuda ısrar eder) var olma çabasına getirilen bir sınırdır. Bu nedenle nihai özgürlük sunar: Tüm dışerk kaynaklarına karşı, tüm bağımlılıklara karşı, doğanın varlıktaki kalıcılığına karşı özgürlük. Böyle bir özgürlükle karşı karşıya kalan "toplum" silahsızlanır; düzen çağrıları sağır kulaklara ulaşmaz, aklın tezleri anlaşılmaz, cezalandırma tehditleri korkutmamaya başlar.

Örgütlenmenin ahlâki davranışın bu özerkliğine verdiği yanıt araçsal ve yordamsal rasyonalliklerin dışerkliliğidir. Yasa ve çıkar, ahlâki dürtünün armağanını ve yaptırımsızlığını yerinden eder ve onun yerini alır: Aktörlerden davranışlarını, onaylanmış amaçla ya da davranış kurallarıyla tanımlanan akılla gerekçelendirmeleri istenir. Ancak bu şekilde düşünülen ve savunulan ya da bu şekilde anlatılmaya uygun olan eylemler, yani *rasyonel* eylemler; aktörleri *toplumsal* aktörler sıfatıyla tanımlayan özellikler olarak işlev gören eylemler gerçek *toplumsal* eylemler sınıfına kabul edilirler. Aynı nedenle, amaca uygunluk ya da yordamsal disiplin ölçütlerine uymayan eylemlerin toplumsal olmadığı, irrasyonel –ve *kişisel*– olduğu ilan edilir. Örgütlenmenin üslubuyla toplumsallaştırma eylemi, kaçınılmaz bir sonuç olarak ahlâkın kişiselleştirilmesini içerir.

Dolayısıyla tüm toplumsal örgütlenmelerin amacı ahlâki itkinin yıkıcı ve düzen bozucu etkisini nötralize etmektir. Bu bir dizi tamamlayıcı düzenlemeyle sağlanır: (1) Eylemin iki kutbu arasında –"yapma" ve "maruz kalma"– arasında *yakınlık* değil, bir *mesafe* olmasını sağlayarak; aynı nedenle, eylemin alıcı ucunda olanlar aktörlerin ahlâki itkilerinin erişemeyeceği bir yerde tutulurlar; (2) bazı "ötekileri" ahlâki sorumluluğun potansiyel nesneleri, potansiyel "yüzler" sınıfının dışında tutmak; (3) eylemin diğer insan

* Lat. Var olma çabası. (y.h.n.)

hedeflerini işlevsel olarak özgül özelliklerin toplamı halinde saklamak ve bu özellikleri ayrı tutmak –böylece ayrı ayrı "kalemlerden" "yüzü" yeniden bir araya getirme fırsatı ortaya çıkmaz ve her eylem için belirlenen görev ahlâki değerlendirmeden muaf tutulabilir.

Bu düzenlemeler sayesinde, örgütlenme ahlâksız davranışı desteklemez. Bazı eleştirmenlerin suçlamalarında olduğu gibi kötülüğe destek sunmaz; ama kendi kendinin reklâmı için yazılan senaryoların tersine, iyiliği de desteklemez. Yalnızca toplumsal eylemi ahlâki olarak *adiaforik* kılar (*adiaforon* terimi *ecclesia*'nın diline aittir; özgün olarak Kilise tarafından önemsiz –ne marifet ne de günah– olduğu ilan edilen ve dolayısıyla hiçbir dayanak, hiçbir resmi onay ya da yasaklama gerektirmeyen bir inanç ya da âdet anlamına gelmektedir): Ne iyidir ne kötüdür, teknik (amaç yönelimli ya da yordamsal) ölçütlerle ölçülebilir, ama ahlâki ölçütlerle değil. Ayr nedenle, Öteki için duyulan ahlâki sorumluluğu, var olma çabası üzerindeki sınır oluşturma biçimindeki özgün rolü açısından etkisiz kılar. (Modern çağın eşiğinde toplumsal örgütlenmeyi ilk önce bir tasarım ve rasyonel iyileştirme meselesi olarak algılayan toplum felsefecilerinin, tam da örgütlenmenin bu niteliğini, tek tek erkeklerin ve kadınların ölümlülüğünü aşan ve toplumsal konudışılık halinde kişiselleştiren "İnsanın ölümsüzlüğü" olarak teorize ettiklerini ileri sürmek çekici görünüyor.)

Toplumsal örgütlenmenin "etiğini" oluşturan ve aynı zamanda ahlâki olarak toplumsal eylemi adiaforize eden bu düzenlemeleri adım adım izleyelim.

Eylemin ahlâki sınırların erimini aşan etkilerinin ortadan kaldırılmasıyla başlarsak: Kendilerini "faillik durumu"[15] içinde bulan ve bir dizi dolayım nedeniyle hem eylem zincirinin amaç bilinci kaynaklarından hem de eylemin nihai etkilerinden kopan[16] ak-

---

15. "Faillik durumu" (Stanley Milgram'ın ortaya attığı terim, bkz. *Obedience to Authority: An Experimental View* (Londra: Tavistock, 1974), s. 133) sorumluluğun aktörden uzağa kaydığı, aktörün başka birinin isteklerini yerine getirdiği bir durumu belirtir. Durumun faillik durumu olarak tanımlanması, aktörün bakış açısından dışerklidir ve aktörün otoritenin faili olarak tanımlandığını belirtir.

16. "Dolayımlı eylem" (terim John Lachs tarafından ortaya atılmıştır, bkz. *Responsibility and the Individual in Modern Society* (Brighton: Harvester, 1981), ss. 12-13, 57-8), aktör ile eyleminin nihai etkileri arasında sınırsız sayıda "aracının"

törler, kendi katkılarının hizmet etmeye yönelik olduğu amaçları düşünme fırsatına pek az sahip olurlar ve çok daha seyrek olarak fiillerinin sonuçlarıyla doğrudan doğruya yüz yüze gelirler. Daha da önemlisi, bu sonuçlarla karşılaşsalar bile, onları gerçekten de kendi fiillerinin sonuçları olarak kavramaları zor olacaktır. Her şey hesaba katıldığında, –nihai sonuçlara katkıda bulunan tüm diğer işlerle karşılaştırıldığında küçük ve önemsiz olan– kendi işlerinin *ahlâki olarak* konuyla ilgili olduğunu algılamaları pek muhtemel değildir. Her eylem hem *dolayımlı* olduğu hem de sadece *dolayım oluşturucu* olduğu için, kanıtların, kendisi ahlâki olarak yansız olan bir edimin "beklenmedik" ya da "amaçlanmayan" ürünü (ya da daha iyisi "yan ürünü" ya da "yan etkisi") olarak, etik başarısızlıktan çok aklın bir hatası olarak açıklanması yoluyla nedensel bağ kuşkusu ikna edici bir şekilde yok edilir. Başka bir deyişle örgütlenme, ahlâki sorumluluğu havada asılı tutmaya yönelik bir makine olarak tanımlanabilir. Herkesin nihai etkiye katkısı, kesin bir neden olma rolü şöyle dursun nedensel bir işlev atfedilemeyecek kadar küçük ya da kısmi olduğundan ötürü, "havada kalan" sorumluluk özel olarak kimseye ait değildir. Sorumluluğun parçalanması ve kalanların dağıtılması yapısal düzlemde Hannah Arendt'in dokunaklı bir şekilde "Hiçkimsenin hâkimiyeti" olarak tanımladığı şeyle sonuçlanır; bireysel düzlemde ahlâki özne olarak aktörü, verilen görev ile yordamsal kuralların ikili iktidarıyla karşılaştığında konuşma yeteneğinden yoksun ve savunmasız bırakır.

Faillik durumunun önemli bir mantıksal sonucu, aktörlerin ahlâki kapasitesinin önce parçalanmış ve sonra koordine edilmiş kolektif eylemin nihai insani hedeflerinden güvenilir bir uzaklığa atılmış olmakla birlikte tamamen yok olmamasıdır; artık daha uygun bir yöne kanalize edilebilir –eylem zincirinin diğer üyelerine, benzer bir faillik durumunda olan insanlara, aktörün yakınındaki "aracılara" yönelir. Artık aktör ahlâki bir benlik olarak *onların* iyilik ve kötülüklerinden sorumludur. Aktörün artık kolektif çabanın genel *amacına* ve *sonucuna* müdahale etmesi ön-

---

mevcudiyetine işaret eder; parçası (ama yalnızca parçası) olduğumuz eylemin gerçek sonuçlarına ilişkin cehaletimiz "büyük ölçüde kendimiz ile edimler arasındaki aracılar zincirinin uzunluğunun bir ölçüsüdür". Sonuç olarak, sıradan bir aktör açısından "eylemlerimizin uzun erimli etkileriyle sefaletin ortaya çıkışına nasıl katkıda bulunduğunu" görmek son derece güçtür.

lenen ahlâki kapasitesi tam da bu çabanın *etkililiğinin* hizmetine sunulmuştur: Bu yalnızca "dostlara", "silah arkadaşlarına sadakati" ahlâki uygunluğun esas ölçüsü haline getirir ve böylece işbirliğinin uzak etkilerine ilişkin olarak ortaya çıkabilecek vicdan azabını bastırarak herkesin eldeki göreve bağlılığını artırır, disiplini ve işbirliği yapma gönüllüğünü güçlendirir.

İkinci düzenlemeyi en iyi, "yüzün silinmesi" ("gayri insanileştirme"ye karşılık gelen bir süreç) olarak tanımlayabiliriz. Eylemin alıcı ucundaki hedefleri ahlâki özne kapasitesinin yadsındığı bir konuma atmak ve böylece eylemin amaçlarına ve etkilerine karşı ahlâki bir itirazda bulunmalarını engellemekten ibarettir. Diğer bir deyişle, eylemin hedefleri, aktörle potansiyel olarak "yüzler" olarak karşılaşabilen varlıklar sınıfından çıkarılır. Bu amaçla kullanılan araçları çok çeşitlidir. İlan edilen düşmanın açıkça ahlâki korumadan muaf tutulmasından başlar, sadece teknik, araçsal değerleri açısından değerlendirilebilen eylem kaynakları arasından seçilmiş grupların sınıflandırılmasından geçer ve yüzün görülebilir hale gelebildiği ve ahlâki bir talep olarak göze çarpabildiği rutin insani karşılaşmadan yabancının çıkarılmasına kadar varır. Her durumda, Öteki için duyulan ahlâki sorumluluğun sınırlayıcı etkisi askıya alınır ve etkisiz kılınır.

Üçüncü düzenleme eylemin nesnesini, (potansiyel) ahlâki bir benlik olarak yok eder. Nesne, özelliklerine ayrıştırılır; ahlâki öznenin bütünlüğü, kimseye ahlâki öznellik kazandırmayacak parçalar ya da nitelikler derlemesine indirgenir. Daha sonra eylemler, ahlâki olarak anlamlı etkileri olan karşılaşma anının etrafından dolaşarak ya da bu andan tamamen kaçınarak, kişilerin kendilerinden çok kişilerin özgül özelliklerini hedefler. Özellikler, işlemin metodolojisinden dolayı, başlangıçta soyutlandıkları "bütünlüklü kişiler"den tamamen uzaklaşmış olan istatistiksel olarak işlenmiş "hesaplama birimleri"dirler. (Mantıkçı pozitivizm tarafından desteklenen felsefi indirgemecilik koyutunda dile getirilenin toplumsal örgütlenmenin bu gerçekliği olduğu tahmin edilebilir: P kendiliğinin x, y ve z kendiliklerine indirgenebileceğinin kanıtlanması, P'nin x, y ve z'nin toplamından "başka bir şey olmadığı" çıkarsamasını gerektirir. Kuşkusuz ahlâki beyanların "anlamlılığı", mantıkçı pozitivist indirgemeci hevesin ilk kurbanları

arasındaydı.) Kısaca, hedefi dikkatle belirlenen eylemin bütünsel benlikler olarak insan hedefler üzerindeki etkisi görüş alanı dışında bırakılır ve amacın bir parçası olmadıkları için ahlâki değerlendirmeden muaf tutulurlar. (Yine, aktörün görüş alanı içinde beliren tek "bütün kişiler", aktörün "silah arkadaşları"dır ve aktörün ahlâki itkileri onlar üzerinde odaklanır.)

Birlikte ele alındığında bu üç düzenleme, toplumsal örgütlenmenin insani ahlâki itkilerin dayattığı kısıtlamalardan büyük ölçüde kurtulmasını sağlar. (Genellikle örgütlenmeyi "ahlâki birlik"ten ayıran ve ahlâki bir birliğin yerine getiremeyeceği amaçları belirlemesine izin veren bu kurtuluştur; gerçekten de amaçlı eylem ancak toplumsal örgütlenmenin çerçevesi içinde olanaklı hale gelir.) Ayrıca ahlâki kendine yeterliliğin menzili dışına uzanan geniş toplumsal mekânı da organize ederler. Örgütlenmenin iki yönlü etkisi mekânı "yapılaşmış" hale getirmektir: Düzenli, düzgün, hesaplanmaya uygun, eylemlerin getirebileceği sonuçların öngörülmesine izin veren. Bu mekân içinde eylemi yönlendiren, rasyonel olmayan, kararsız ve denetimsiz ahlâki itki değil, rasyonel hesaplamadır.

Yukarıdaki düzenlemelerin genel etkisi, bu olgu her durumda apaçık olmamakla birlikte, eylemin *dışerkliliğidir*. Eylem bir örgütlenmenin formelleştirilmiş çerçevesi içinde, sorumluluğun resmi olarak onaylanmış bir şekilde havada kaldığı ve başlıca belirleyenler (ya da en azından arka plandaki faktörler) olarak emir ve zorun kullanıldığı bir durumda yürütüldüğü zaman, eylemin dışerke dayalı yapısı açıktır. Emir, kılık değiştirmiş olarak, "uzmanlar" –bağlayıcı (doğru, etkili, güvenilir) beyanlarda bulunma otoritesi toplumsal olarak verilmiş rolleri oynayan kişiler– tarafından verilen öğüt biçiminde ortaya çıktığında daha az görünür ya da hiç görünmez. Bu öğüt "müşteri" tarafından zor uygulama gücü olmayan *uzmanlardan* "satın alındığında" dışerkin saptanması daha da güçtür: Ticari muamelede tezahür eden tüketici özgürlüğü ve müşterinin daha sonra satın alınan talimatı uygulama ya da göz ardı etme özgürlüğü, öğüdün müşterinin durumunun başka biri tarafından tanımlanmasının, başka birinin müşterinin mutluluğuna ilişkin görüşünün ve başka birinin doğruyu yanlıştan, uygunu uygunsuzdan ayırma ölçütlerinin ürünü olduğu olgusunu etkili bir şe-

kilde saklar. Her şeyden önce, muamelenin ticari yapısı, işleyişi hakkında müşterilerin pek az bilgi, daha da az kontrol sahibi oldukları, müşterinin yol göstericilik için yöneldiği adresi seçen toplumsal bir mekanizmanın varlığını; başka birinin açıklamalarına başvurma, onu güven duyulabilecek kurumların listesini verdiğine inanılan uzmanlarca üretilen "Sarı Sayfalar"da adı geçen adreslerde arama itkisini veren dışerke dayalı bir mekanizmanın varlığını gizler. Bir örgütlenmedeki bir çalışana patronun emirlerine itaat karşılığında para ödendiği doğrudur, bir pazar müşterisi ise itaat gösterebileceği uzman emrine karşılık kendisi para öder. Gelgelelim, bunun dışında uzmanların öğütleri, eylemi aktörün ahlâki sorumluluğundan kurtarma ve onu dışerke dayalı bir şekilde kontrol edilen kazanç ve araçsal etkililik standartlarına tâbi kılma açısından patronların emrinden çok farklı değildir.

D. AHLÂKİ İTKİYİ ESTETİK DIŞINA ATMAK

Ahlâki benliklerin ahlâki kapasitelerinin gasp edilmesinin diğer biçimi, ilkinin hemen hemen tam tersidir. Toplumsallaşma, harekete geçmeden önce ulaşılacak durumu öngörüyor ve hareket içindeyken onu izliyor ve yeniden yorumluyorsa, toplumsallığın hiçbir yönü yoktur, nereye gittiğini de bilmez. Toplumsallaşma, her zaman henüz olmadığı zamanda amaçlanarak zaman içinde çiziliyorsa, toplumsallık, doğurduğu biçimler ne kadar uzun sürerse sürsün tamamen şimdiki zamanda yaşar. Toplumsallaşma, yarının hedeflerine ulaşmak için dünün kazanımlarına dayanan kümülatif bir süreçse, toplumsallık düzdür, yer değiştirmeksizin, her an yeniden başlayarak, hep aynı düzeyde kalır; toplumsallaşmanın tersine, biyografisi yoktur ve tarihi "yapmak"tan çok kesintiye uğratır. Toplumsallaşma attığı her adımla henüz açık olan seçeneklerin sayısını azaltıyorsa, yaşayan olanaklar toplumsallığın patlamasıyla birlikte çoğalır ve ölü olanlar yeniden canlanır. Toplumsallaşma analiz edilebilir, aşamalara ve kurucu hareketlere, kısmi performanslara ve tamamlayıcı işlevlere ayrılabilirken, toplumsallık bir blok gibi kesilir ve ancak bütünlüğü içinde kendisi

kalır. Toplumsallaşma giriş, gelişme ve sonucuyla anlamlı, ifade edilmiş anlatının paradigması olarak işlev görüyorsa, toplumsallık patladığında gürültülüdür, ama kökensel hakikati içinde bildirilemez ve yeniden söze dökülemez. Bilinçli olarak ya da geriye dönük olarak iyice incelendiğinde, toplumsallaşma bir amacın aracıdır ya da öyle görünür. Toplumsallığın hiçbir hedefi yoktur, kendisi dışında hiçbir şeyin aracı değildir; toplumsallığın yalnızca kasılmalar ve patlamalar halinde ara sıra yaşamasının nedeni belki de budur; amacına, patladığı an ulaşır.

En çarpıcı farklılık toplumsallaşmanın amaçlılığı ile toplumsallığın kayıtsızlığı arasındaki farklılıktır. Toplumsallaşma kendisi dışında bir amaç olmadığında anlamsızdır, attığı her adıma bu amaç anlam verir. Toplumsallaşmanın hesaplanmış bir süreç olmasına, atılacak ya da atılmayacak adımların göreceli değerinin karşılaştırılmasına, kazançların kayıplara karşı değerlendirilmesine, başarı ile başarısızlığın ayırt edilmesine, "para değerinin", performansların etkililik derecelerinin hesaplanmasına izin veren bu amacın varlığıdır: Belli bir düzenin kurulması ya da korunması, belli bir duruma ulaşılması. Gelgelelim, toplumsallığın tezahürlerini ölçmenin ve değerlendirmenin hiçbir standartı yoktur, çünkü toplumsallık hiçbir şeye ulaşmaya çalışmaz ve maliyeti ancak tamamen bittiğinde hesaplanabilir, oysa kazançları toplumsallığın enerjisi biter bitmez dağılır. Toplumsallık araçlar ve amaçlar açısından düşünülemeyeceği için –Weber'in standartlarıyla– rasyonel eylemler ailesine girmez.

Toplumsallık, şu karşı-yapısal yapılaşma, *estetik* bir görüngüdür: Kayıtsız, amaçsız ve ototeliktir (yani, amacı kendisidir). Tek varlık biçimi duyguların anlık olarak eşzamanlılaştırılmasıdır. Duygular paylaşılır ama ifade edilmeden *önce* ve dile getirilmek *yerine* paylaşılır: *Paylaşmanın kendisi* paylaşılan duygular arasında en önde gelir –tüm diğer duyguların önüne geçen, diğer duyguların incelenmesine yer ya da zaman bırakmayan, duyguların en karşı konulmazıdır. Aksi halde dolambaçlı olan, sonsuz bir şekilde kendi kendini inceleme, ifade yetersizliği, sözcüklerin yetersizliği acılarından geçen koordinasyona giden yol ansızın kısalır. Ön hazırlıklar gereksizdir: Paylaşma şimdi, burada, tam önümüzdedir. Birinden bir Ötekine giden yol eskiden uzundu; şimdi "biz", yani "ben"in çoğulundan başka bir şey olmayan "biz" evreninde artık

hiçbir mesafe, hiçbir gedik ve delik kalmamıştır; hiçbir köprünün kurulmasına ihtiyaç yoktur.

Yakınlık? Belki, ama "ikilinin *ahlâki* birliği"nde karşılaştığımız yakınlıktan çok farklı türde bir yakınlık. Evet, ahlâki yakınlık gibi bu yakınlık da haklar, yükümlülükler, sözleşmeler ya da yasal haklar bilmez ve işitmez. Ahlâki yakınlık gibi o da akıl yürütmeye yer vermez ve kendisini açıklama ve mazur gösterme taleplerini anlamayacaktır. Ahlâki yakınlık gibi, bu duygusal eriyip kaynaşma yakınlığı da varlıktan "önce"dir –bilgiden, savdan, anlaşmadan, mutabakattan önce. Ama benzerlik burada sona erer. Ahlâki yakınlık Yüzün yakınlığıdır. Estetik yakınlık ise kalabalığın yakınlığıdır ve kalabalığın anlamı yüzsüzlüktür.

Yüz Ötekinin ötekiliğidir ve ahlâk bu ötekilik için duyulan sorumluluktur. Kalabalık ötekiliğin boğulmasıdır, farklılığın ortadan kaldırılması, Ötekindeki ötekiliğin yok olmasıdır. Ahlâki sorumluluk farklılıktan beslenir. Kalabalık benzerlikle yaşar. Kalabalık yapıları, sınıflamaları, statüleri ve rolleriyle toplumu askıya alır ve bir yana iter. Ama aynı zamanda, bir süre için ahlâkı mahveder. Kalabalıkta olmak *için olmak* değildir. *Yanında olmaktır*. Hatta belki de bu bile değildir: Yalnızca *içinde olmaktır*.

Mesafenin üstesinden gelmek (daha da iyisi, yakınlığın bir mesafe içinde dağılmasına izin vermemek) çetin bir mücadeledir, ahlâki benliğin hiç sona ermeyen çilesidir. Kalabalık, mesafeyi çaba göstermeden ve hemen tamamen yok eder. Elias Canetti'nin dediği gibi –tek bir *yük boşaltma* edimiyle.

> Kalabalık içindeki en önemli olay yük boşaltmadır. Bundan önce kalabalık gerçekte yoktur; onu yaratan yük boşaltmadır. Bu, kalabalığa ait olan herkesin farklılıklarından kurtulduğu ve kendisini eşit hissettiği andır.
>
> İnsan güvenli ve iyi tanımlanmış bir noktada tek başına durur, her jesti ötekileri bir mesafede tutma hakkını ifade eder... Bildiğimiz kadarıyla tüm yaşam mesafeler içinde geçer –kendisini ve mülklerini kapattığı ev, sahip olduğu konumlar, arzu ettiği mevki– bütün bunlar mesafe yaratmaya, mesafeleri doğrulamaya ve genişletmeye yarar... Hiçkimse başka birinin yakınına gelemez, yüksekliğine ulaşamaz...
>
> İnsanlar ancak bir arada kendilerini mesafe yüklerinden kurtarırlar; kalabalık içinde olan tam da budur... ve muazzam bir rahatlama duy-

gusu hissedilir. İnsanlar kimsenin başka birinden daha büyük ya da daha iyi olmadığı bu kutsal anın hatırına kalabalık haline gelirler.[17]

Kalabalığın ani toplumsallığı toplumsallaşmanın yapısına karşı bir yapıdır. Tek bir görkemli "yük boşaltma" anında yıllar (belki de yüzyıllar) süren sabırlı emeği geçersiz kılar. Kendisine ait hiçbir yapısı yoktur. Henüz patlamasına neden olduğu yapının –"toplu"-mun bildiği tek yapının– enkazı içinde düşüncelere dalar. Yapı ve tarih birlikte gelir ve birlikte yok olur, kalabalığın ise hiçbir tarihi yoktur –yalnızca "kolektif olarak yaşanan şimdiki zaman" vardır.[18] Kalabalık bir kez bir araya gelince ulaşılacak her şeye ulaşır. Kalabalık kendisini başka bir dünyanın imgeleriyle sarhoş edebilir, ama bu imgeyi bir amaç, bir görev, yapılması gereken bir iş olarak belirlemez (bir kalabalık olarak, zaten "iş yapamaz"); böylece kendi geleceğini iptal eder.

Son durum kalabalığın doğuştan gelen lanetine katkıda bulunabilir: Doğasında bulunan kırılganlığı. İkinci bir kez düşünüldüğünde –belki de her şeye rağmen bir lanet değildir: Geçicilik olmasa, geçmişi unutmasa ve geleceğe omuz silkmese, şimdiki anı zamandışılaştırmasa– büyük basitleştirme, kalabalığın esas baştan çıkarıcılığı uygulanabilir olmayacaktı. Yine de, kalabalık kırılgan ve kısa ömürlüdür: Görkemli anları, çabuk geçen anlardır. Yapı askıya alınır, parçalanmaz. Kalabalık, yapıya verilmiş devamsızlık iznidir, ama bu izin bittiğinde dönülecek tek yer yapıdır.

Toplumsallaşma "Üçüncünün dünyası"na, ahlâki birliğin dışındaki dünyaya güvenli bir geçiş sağlamıştır. Kalabalığın patlayıcı toplumsallığı diğer bir geçiş, çok daha az güvenli olmakla birlikte

17. Elias Canetti, *Crowds and Power*, İng. Çev. Carol Stewart (Harmondsworth: Penguin, 1973), ss. 18-19. "İnsan yarattığı mesafelerde taşlaşır ve kararır", der Canetti. Mesafeler "birlikte olma"nın sıcaklığıyla eridiği zaman insan canlanır ve hayata döner. Dionisosçu kalabalıkta, Dinonisosçu cümbüşçüler arasında, "köle, özgür bir insan olarak ortaya çıkar; insanlar arasına zorunluluğun ya da despotizmin diktiği sert, düşman duvarların hepsi yıkılır" (Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, İng. Çev. Francis Golffing (New York: Doubleday, 1956), s. 23).
18. Michel Maffesoli, "Jeux de Masques: Postmodern Tribalism", İng. Çev. Charles R. Foulkes, *Design Issues* içinde, cilt 4, no 1-2 (1988), s. 146. Maffesoli bu özelliği spesifik olarak *postmodern* "yeni kabilecilik" görüngüsüne bağlar. Gelgelelim, tarihsel zamanın iptal edilmesi, kalabalık görüngüsünün evrensel bir özelliğidir; yalnızca göze çarpması gerçekten "postmodern" olarak düşünülebilir.

daha heyecanlı bir geçiş sağlar. Toplumsallaşma, orada, dışarıdaki geniş dünyayı, ezberlenecek ve itaat edilecek normlar ve kurallar aracılığıyla içinde yaşanabilir hale getirmiştir. Toplumsallığın çabucak yarattığı dünyada, kısıtlayıcı normlar ve kurallar yoktur –yalnızca yakındaki diğer elleri tutma umuduyla uzatılmış eller vardır. "Onun içinde hepimiz beraberiz". Normlar farklılaştırır; normsuzluk farklılıkları yok eder. Kalabalıkta, hepimiz birbirimize benzeriz. İşe birlikte başlarız, birlikte dans ederiz, birlikte yumruklaşırız, birlikte yanarız, birlikte öldürürüz –"son tahlilde en önemli şey duygusal ortamda yıkanmamızdır".[19] "Ne yapılması gerektiği" artık bir *sorun* değildir. Hedef tamamen *açıktır* –kristal netliğindedir, çevredeki *herkesin* gözlerinden, jestlerinden ve hareketlerinden okunabilir. Yalnızca öbürlerinin yaptığını yapın. Onların yaptığı makul, yararlı, güzel ya da doğru olduğu için ya da böyle söyledikleri veya siz böyle düşündüğünüz için değil –yalnızca onlar yaptıkları için. Bir an önce çok acı verici bir şekilde ayrı ve yabancı olanı birbirine yapıştırma –ve bunu yalnızca yüzünü buruşturarak, bir jestle, bir çığlıkla yapma– ihtimali vardır.

Toplumsallaşma ahlâki sorumluluğun yerine yordamsal normlara uyma zorunluluğunu getirirken, kalabalıkta sorumluluk sorusu asla ortaya çıkmaz. Kalabalık, kararın olmaması ve belirsizliğin olmaması konforunu sağlar her şey. Hiçbir şey başlamadan önce kararlaştırılmıştır her şey. Toplumsallaşma, sorumluluğu karar vericinin gündeminden çıkarır. Kalabalığın toplumsallığı, sorumluluğu gündem ve karar almayla birlikte atar.

Ahlâk açısından iki sonuç hemen hemen aynıdır. Dışerk (kuralların ya da kalabalıkların dışerkliliği) ahlâki benliğin özerkliğinin yerini alır. Ne yapı ne karşı-yapı, ne toplumun toplumsallaşması ne kalabalığın toplumsallığı ahlâki bağımsızlığı tolere edebilir. İkisi de itaati ister ve alır –biri tasarlayarak, diğeri doğası gereği. Kalabalığın birlikteliğinde kaynaşan akıl da (en azından bu adı hak eden bir akıl: Toplumun, gücün yardımına dayanan yasalarında cisimleşen akıl) tutku da benliğin ahlâki olmasına yardım etmez: Onlar ister istemez, benliğin, ahlâk için yeri olmayan geniş, yabancı dünyada hayatta kalmasına yardım ederler.

---

19. Michel Maffesoli, 'The Ethics of Aesthetics', İng. Çev. Roy Boyne, *Theory, Culture and Society*, cilt 8 (1991), s. 11.

İki süreç, iki ilke. Amaçları farklıdır –ya da size ve bana, modernlere öyle görünür: Birinin özene bezene kurduğu ve dikkatle koruduğu şeye diğeri saldırır ve parça parça eder. Ama yine de biri olmadan diğeri zor yaşar –ya da öyle görünüyor. Toplumsallaşmanın yılmaz çabalarıyla hayatta tutulan yapı olmasa ne gündelik yaşam olur ne de tarih: Yalnız yapıların tarihleri vardır, çünkü yalnızca onlar kendilerini oluşturan, imal eden ve daha sonra onlar tarafından imal edilen ölümlü insanların yaşamlarından ve edimlerinden daha uzun yaşayabilirler. Ama yapı bu kayda değer başarıya, sürekli kolektif tarihini temin ettiklerinin yaratıcı güçlerini boğmak gibi büyük bir bedel karşılığında ulaşır: Harekete geçirmek için felç etmek, yaşamı uzatmak için donuklaştırmak zorundadır. İtirazsız yoluna devam edebilseydi, hiçbir tarih olmayacaktı, yalnızca sonsuz tekrar olacaktı. Belki de tekrar bile olmayacaktı: Yapılar insanları ayrı ayrı tutma konusunda başarılıdırlar, ama ancak parçaları ayrı, kendi küçük statü ve işlev kafesleri içinde tutma çabası enerjisini tükettiği –emirler boş geldiği ve çağrılar boş anlayışsızlık duvarına çarptığı– zaman bile parçalar birbirine yapışık durmadıkça. İki sürecin birbirine güvenmesi ve barış içinde birarada yaşaması zordur, ama hasmını yıpratma dışındaki düşmanca eylemleri de durdurmak zorundadırlar. Birbirlerine yer vermeye mecburdurlar, yoksa yok olurlar. Bir *modus vivendi** bulunmak zorundadır ve bulunmuştur. Ya da daha doğrusu ardarda bir dizi tarz bulunmuştur.

Birinci tarzı Durkheim'ın "dinsel yaşamın temel biçimleri"ne ilişkin kayda değer çalışmasından öğreniyoruz. Bu tarzda, iki süreç olağanüstü ve örnek bir işbirliğine –hem de basit bir zamansal ve mekânsal ayrılık manevrasıyla– ulaşmış gibi görünmektedir. Birisi için zaman ve mekân vardır, diğeri için de zaman ve mekân vardır, ama ikisi asla karşılaşmaz ve hiçbir zaman çarpışmaz:

> Zaman zaman nüfus çeşitli meşguliyetleri içinde, birbirinden bağımsız olarak dolaşan küçük gruplara ayrılır; her aile avlanarak ve balık tutarak, kısacası vazgeçilmez gıdasını kendi imkânlarıyla elde etmeye

* Yaşayış tarzı; geçici uzlaşma. (y.h.n.)

çalışarak kendi başına yaşar. Zaman zaman ise tam tersine nüfus birkaç günden birkaç aya kadar değişen bir süre boyunca belirli noktalarda yoğunlaşır ve toplanır.

İki zaman ve mekân arasında daha keskin, daha radikal bir karşıtlığı tahayyül etmek güçtür. Dağılma durumunda, yaşam "tekbiçimli, ölgün ve sönüktür". Ama toplanma olgusunun kendisi onu tamamen, çekirge tarzında değiştirir; "son derece güçlü bir uyarıcı" olarak etki yapar. "Bir tür elektrik oluşur", erkekler ve kadınlar "olağanüstü bir coşkunluk düzeyine" ulaşırlar. "Şiddetli jestler, çığlıklar, gerçek ulumalar ve her türden sağır edici gürültüler" arasında bir "çığ" büyür; "feveran çoğunlukla öyle bir noktaya ulaşır ve serbest bırakılan tutkular öyle bir şiddete sahiptir ki, hiçbir şeyle zaptedilemezler".

Kuşkusuz bunda özellikle ilkel olan hiçbir şey yok. "Ortak bir tutkuyla hayat bulan bir toplantının ortasında hepimiz kendi başımıza kaldığımızda aciz olduğumuz edimlere ve duygulara müsait" hale gelmez miyiz? Büyük devrimci değişiklik dönemlerinde "insanlar her zamankinden daha fazla birbirlerini ararlar ve biraraya gelirler". Ve o zaman,

> onları harekete geçiren tutkular öyle bir yoğunluğa ulaşır ki, şiddetli ve kısıtlamasız eylemler, insanüstü kahramanlık ya da kanlı barbarlık eylemleri dışında hiçbir şeyle tatmin edilmez... Genel coşkunluğun etkisi altında, en sıradan ve zararsız burjuvanın bir kahramana ya da bir kasaba dönüştüğünü görürüz.

Durkheim'ın anlamaya çalıştığı gerçekten "ilkel" toplumlara özgü olan tek bir şeydir yalnızca: "Heterojen ve karşılaştırılamaz olan iki dünya"nın –gündelik dünyanın ve karnaval dünyasının, yapının ve karşı yapının, *cismani* olanın ve *kutsal* olanın– birbirinden yalıtılması ve yumuşak, sakin ve düzenli münavebesi. Ayrılma harikalar yaratıyordu: Gündelik hayatın bayağı, "ölgün ve sönük" ritmi, aralarda kalabalığın taşkınlığının denetimsiz bir şekilde patlamasıyla tehdit edilmeksizin popüler duygular pınarından gelen hayat suyundan içerek, her yıl enerjisini tazeleyebilir, kendisini gençleştirebilirdi. Bu huzurlu ve kârlı birarada yaşama "onları birleştiren bağı kesin olarak kanıtlar, ama uygarlaşmış denilen in-

sanlar arasında bu ikisinin göreceli sürekliliği, ilişkilerini bulanıklaştırır"[20] –yani, görünüşteki çatışmaların arkasında sundukları karşılıklı hizmetler, bir zamanlar Avustralyalılar'ın yaratıcılıklarının sayesinde olduğu gibi, açıkça görünür değildir.

Anımsayacağımız gibi, bizim kesin işbölümüne ve profesyonel ayrıma dayanan dünyamızda ahlâki güç kaynaklarını umutsuzca arayan Durkheim'ı bu son nokta tedirgin ediyordu. Durkheim "ahlâk ancak bireylerin birbirlerine sıkı sıkı kenetlenerek hep birlikte ortak duygularını yeniden olumladıkları biraraya gelmeler, toplanmalar ve toplantılar aracılığıyla yeniden yapılabilir" inancına sıkı sıkı bağlıydı. Ama biz, rasyonelliği ve sağduyusuyla gurur duyan modern toplumumuzda, bir "ahlâki vasatlık" evresinden geçiyoruz –artık eskilerin "ilkeleriyle heyecanlanamayız", ama henüz yeni ilkeler için de coşkulanmıyoruz. "Kısacası, eski tanrılar yaşlanıyorlar, hatta öldüler, diğerleri ise henüz doğmadı". Cismani ile kutsal (şimdiye kadar kullandığımız söz dağarıyla yapı ile karşı-yapısal toplumsallık) arasındaki girift ilişkinin özellikle modern biçimini Durkheim kusurlu buluyordu. Durkheim böyle bir durum "sonsuza kadar devam edemez", sonucuna varıyordu. "Toplumlarımızın bu yaratıcı galeyan saatleriyle yeniden tanışacağı günler gelecektir".[21]

Durkheim'ın yetersiz bulduğu ve uzun süre devam edemeyeceğini düşündüğü bu modern biçim neye benziyordu? Özet olarak, modern çağ cismani olanın kutsal olana karşı, aklın tutkuya karşı, normların kendiliğindenliğe karşı, yapının karşı-yapıya karşı, toplumsallaşmanın ... plumsallığa karşı amansız saldırısıyla öne çıkıyordu. Şu anda bunun neden böyle olduğunu biliyor gibi görünüyoruz. *Ancien régime*'in kalıntıları arasında doğan yeni düzen devlet tarafından yönetiliyor ve devlet tarafından izleniyordu ve bu nedenle yerel ("dar", "geleneksel") otoritenin tüm izleri yıkıcı görülüyor ve onlardan uzak duruluyordu. Gerçekten de henüz belirsiz olan düzen, kendiliğindenliğin her tezahürü karşısında kendisini rahatsız hissediyor ve sinirli bir tepki veriyordu. Erken modernliğin kültürel haçlı seferleri tek, tekbiçimli, uygarlaşmış, aydınlanmış,

20. Cf. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, İng. Çev. Joseph Ward Swain (Londra: Allen & Unwin, 1968), ss. 209-20.
21. Cf. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, ss. 427-8.

yasayla desteklenen yaşam tarzı adına çoğul, çeşitli, topluluk tarafından desteklenen biçimlerin kökünü kazımayı ve yok etmeyi amaçlıyordu. Haçlı seferlerinin kökünü kazımaya giriştiği şey "eski" ve "geri" varoluş tarzları olarak teorize edildi; yavaş yavaş da olsa kendiliğindenliğin her tezahürü, Durkheim'ın sevgiyle anlattığı taşkınlık festivallerinin en soluk kopyaları bile ancak henüz kökü kazınmamış, "uygarlaşmamış", kaba ve nihayet insanlık dışı geçmişin hıçkırıkları olarak görülebiliyordu. Yani, bu tutku festivalleri düzenli olmayı amaçlayan dünyadaki *patlamalar* oldukları ve düzenli ve yasalara saygılı olmayı isteyen dünyada *kendiliğinden* oldukları ölçüde.

Aslında kültürel haçlı seferleri tablonun yalnızca bir tarafıydı. Yerel, düzensiz ve kendiliğinden olana karşı savaş amansızdı, ama modern devlet ve onun eğitimle ilgilenen kolu, kutsal olanın çocuğunu yerel çoğulculuğun banyo suyuyla yıkamayı nadiren amaçlamıştır. Moden çağ boyunca, çok ihtiyaç duyulan kutsal birlik depolarını yeniden doldurma işlevleri açısından çeşitli topluluksal biraraya gelmelerin yerine, merkezi olarak tasarlanan ve kontrol edilen bir panteon ve şenlikler takvimi koymak için içten çabalar gösterildi. Kural olarak bunlar, yeni dinin, yani milliyetçiliğin odak noktaları, simgeleri ve ritüelleri haline gelmeliydi. Kutsalın eski, elverişsiz bir şekilde gürültücü olan (yani, yeni güçler tarafından kontrol edilmeyen) yeniden üretim biçimleri güvenli bir şekilde ortadan kaldırıldığında, yeni, dostça, ama bu kez muğlak olmayan bir şekilde yapıdan ve toplumsallaşmadan sorumlu kurumlar tarafından belirlenen ve yorumlanan koşulları temel alan bir mütarekenin sağlanabileceği umut edildi. George L. Mosse'un sözcükleriyle, modernleştirici devlette

> Genel irade seküler bir din haline geldi... [Mitler] dünyayı yeniden bütün haline getirmeye ve parçalanmış ulusa yeniden bir topluluk duygusu vermeye yönelikti... Başlangıçta romantisizmle çakışan milliyetçilik, simgeleri kendi politika üslubunun özü haline getirdi.

Bu, yeni ulus devletler, uygarlaşma sürecinin (modern elitin kendisini ortaya koyma sürecinin) ayırdığı toplumsal ve politik gövdeyi yeniden biraraya getirmenin araçlarını aradıkça güç ka-

zanan bir eğilimdi. Sürekli olarak yıpratılan, sık sık zulmedilen yerel gelenekler nüfuzlarını ve ahlâki gündemi belirleme ve uygulanmasını denetleme gücünü yitirdikçe bu eğilim güç topladı. Bu eğilim nihayet kitle politikası çağında (yani, toplulukların tedrici bir şekilde kitlelere dağılmasının tamamlanma noktasına yaklaştığı çağda) doruğuna ulaştı ve modern devletin liberal türlerinin gönülsüzce uğraştığı ve yalnızca kuşkulu bir başarı elde ettiği konuda daha büyük çaba ve daha fazla kararlılık gösteren faşist ülkelerin pratiğinde en iyi şekilde görülebilir.

> [Nazi] ayinleri ve toplu duaları politik bir teorinin merkezi, ayrılmaz bir parçasıydı... Kendiliğindenliğin kendisi asla söz konusu değildi: festivallerin hepsi planlıydı. Ama özenle oluşturulmuş kendiliğindenlik yanılsaması onlara büyük bir anlam veriyordu.[22]

Aynı durum komünist devletlerin uygulamalarında da geniş bir yer tutmaktadır. Kuşkusuz entelektüeller büyülenmişlerdi; "ölgün ve sönük yaşam"ın en son sığınağı, "yorgun", "dermansız" uygarlığın son ve şimdiden ölüme mahkûm siperine benzeyen kendi ülkelerinde fena halde eksik olan ısmarlama popüler coşkunun gözler önüne serilen gösterisini hayranlık ve kıskançlık karışımı bir duyguyla izliyorlardı. (Bu gösteride, kitlelerin ruhani liderliğinden başka bir şey hayal edemeyen entelektüelleri bu kadar cezbeden kuşkusuz hayvanın evcilleştirilmesi, coşkun popüler eylemciliğin

22. Cf. George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (New York: Fertig, 1975), ss. 2, 6, 9, 96. Naziler cismanı olana hizmet edecek olan kutsalı oluşturmak ve bu amaçla devletin ihtiyaçlarına göre biçilmiş ve sıkı devlet denetimi altında kullanan gelenekler icat etme konusunda en büyük ustalar olarak kabul edilmektedirler; ancak yaptıkları tek şey kuşkusuz çağın talebi ve şansı olan şeyi mükemmele yakın bir duruma getirmekti. Mosse, diğerlerinin yanısıra, Yahudi milliyetçiliğinin kurucusu olan Theodore Herzl'i, devlet ile kutsal olan arasındaki evliliğin ulus devletin himayesi altında gerçekleşmek zorunda olduğu yeni biçimi kuran modern liderlerden biri olarak sunmaktadır: "Geleceğin Yahudi devletine ilişkin hayaller kurarken, dev gösterilerin ve renkli geçit törenlerinin yer aldığı ulusal festivaller tasarlıyordu. Popüler ilahiler söyletecekti ve kişi uygun bayrakla insanları istediği her yere, hatta Vaat Edilmiş Ülkeye götürebilirdi. Kendisini oyun yazarı olarak adlandırıyordu ve tiyatroya duyduğu ilgi gerçekten de önemliydi. Ama aynı zamanda kalabalıkları yönetme ve yönlendirme meselesi onu büyülüyordu" (s. 97).

başıan çıkarıcı toplumsal görüşün arabasına görünüşte başarıyla koşulmasıydı –kuşkusuz devletin sürücü koltuğunda sıkı sıkı oturması ve bir an bile yuları elden bırakmaması koşuluyla.) Gerçekten de, yasal-rasyonel devletin gündelik yaşamı, kültürel yaratıcıların hayal etme ve peşinden koşma konusunda iyi oldukları türden şeylere yer, hele hele saygın bir yer bırakmaz gibi görünmektedir. Serge Moscovici bu duyguları şaşmaz bir şekilde saptamakta ve canlı bir şekilde kaydetmektedir:

> Belli bir mesafede tutulan düşünce güç kazandıkça, duygular reddedilir, bireyler arasındaki bağlar daha gayri şahsi hale gelir ve herkesin davranışı mantıksal bir seyir izlemeye başlar. Günlük işlerin, mekanik olarak yerine getirilen görevlerin, yönetim meselelerinin kasveti genel olarak toplumun varoluşuna sirayet eder...
>
> Bizimkinden önce gelen ve hâlâ çoğunluğu oluşturan kültürler, *maniyi kurumsallaştırmayı* başarmışlardır... Buna karşılık, bizim modern kültürümüz *melankoliyi kurumsallaştırmaya* başarıyla çalışmaktadır... Tören ve ritüeli hor görerek, kişisel çıkar temelinde tutkulara karşı ve örgütlenme adına kolektif coşku patlamalarına karşı başlatılan mücadele ancak bu şekilde sona erebilirdi. Bu aktif kayıtsızlık durumu mantıksal olarak, benmerkezci ve yalıtılmış hale gelen bir yaşamdan ve tarafsız yasalarla yönetilen ilişkilerden kaynaklanmaktadır.[23]

Melankoli, can sıkıntısı, hissizlik; liberal-demokratik bir devlette politikanın yasal-rasyonel, duygusuz, ticari davranışına karşı sürekli tekrarlanan suçlamalardı. Bu suçlamaların ardında, tarafsız, formel yasaların üzerinde ulusun ahlâki yaşamının serpilebileceği bir toprak olmadığı duygusu vardı. Yasayı harfi harfine uygulamak insanlık görevinin başlangıcı ve sonu olacaksa, yurttaşı kendi dışında herhangi bir şeyle ilgilenmeye itecek ve başkaları açısından bedeli ne olursa olsun yalnızca kendi kazancıyla ilgilenmesini önleyecek şey ne olacaktı? Ahlâki güç zerk etmek, devletin (ahlâki otoritenin dağınık, yerel kaynaklarını başarıyla yetkisizleştirdikten sonra) yasa koymaya *ilaveten* yapmak zorunda olduğu bir şeydi. "Ulusal ruhu" desteklemek faturayı yeterince karşılıyordu. "Ta-

23. Serge Moscovici, *The Invention of Society: Psychological Explanations for Social Phenomena*, İng. Çev. W.D. Halls (Cambridge: Polity Press, 1993), ss. 63-4.

rafsız yasaları"yla devleti yalnızca ortak sıkıntı değil, aynı zamanda ortak kaygı konusu haline getirdi. Çoğunluk –tarafsız yasaların sunduğu bireysel özgürlükten pek az yararlanan "kitle"– yine de ulusun kolektif şanıyla avunabiliyordu. Bireysel çalışmaların ölümsüzlüğünü vaat eden kaynaklara ve etkinliklere erişme olanağından yoksun oldukları halde, ulusun ölümsüzlüğünün güneşi altında güneşlenebiliyorlardı.

Modern devletin zor kullanmaya yetkili güçleri, devlet merkezli manevi seferberlikle birleştiğinde, baskıcı gücü ve öldürücü potansiyeli komünist ve faşist rejimlerin pratiğinde açığa çıkan zehirli bir karışım oluşturuyordu. Modern devletin diğer biçimlerinden daha fazla bu rejimler yapı ve karşı-yapının, toplumsallaşma ve toplumsallığın yanından geçmeyi başarmışlardır. Sonuç ahlâkın politikaya hemen hemen tamamen boyun eğmesiydi. "Kolektif vicdan", (Durkheim'a göre) ahlâki duyguların ve ahlâkın yol gösterdiği davranışın tek kaynağı ve garantisi, yoğunlaştırıldı, kurumsallaştırıldı ve politik devletin yasal güçleriyle birleştirildi. Ahlâki kapasiteye tamamen el konuldu ve devletleşmeye direnen her şeye Yasanın tüm gücüyle zulmedildi.

F. POSTMODERN AYRILIK

Devletin artık manevi (bu ahlâki olanı da içerir) liderlik kapasitesine sahip olmaması ve buna ne ihtiyacı ne de isteği olması, postmodern çağın en ilginç özelliklerinden biridir. Devlet, tasarlayarak ya da kendiliğinden, toplumsallığın karşı-yapısal güçlerini "serbest bırakmaktadır".

Birincisi, *kapasite:* Gündelik yaşamı sömürgeleştirme ve zorla düzenleme açısından modern devletin bireysel ve kolektif bekanın tüm önemli boyutları üzerindeki birleşik egemenliğinden çıkardığı muazzam güç. Modern tarihin büyük kısmı boyunca devlet yaşayabilir bir "bütünlük" olmak –yani belli bir ekonomik ödeme gücüne sahip olmak, az çok eksiksiz bir kültürel hizmetler listesi sunmak ve askeri olarak sınırlarını savunmak– zorundaydı. Bu koşulları karşılayacak kadar büyük ve becerikli ulus sayısı azdı ve dolayısıyla egemen ulus devletlerin sayısı sınırlı ve esas itibarıyla

genişleyemezdi. (Kendi başına devlet egemenliği için belirlenen testleri geçebilecek kadar becerikli olan ulusların ya da sözde ulusların sayısı az olduğundan, bu durumun bir yan etkisi, etnik bir çoğunluk birçok azınlık üzerinde hüküm sürmek üzere, kural olarak devletlerin çoğunun etnik açıdan heterojen olmasıydı; bu koşullar altında, kültürel din değiştirme, kültürel haçlı seferleri ve yoğunlaştırılmış tekbiçimlileştirme çabası devletlerin en önde gelen meşguliyetleri olarak kalmak zorundaydı.) Ekonomik-kültürel-askeri üçlüye sıkı sıkı tutunan her ulus devlet, nüfusun ahlâki kaynakları ve toplumsallığın karşı-yapısal potansiyeli de dahil olmak üzere, iktidarına tâbi olan kaynakları kavramak, desteğini almak, denetlemek ve doğrudan doğruya idare etmek konusunda önceki ya da sonraki herhangi bir politik birimden daha iyi bir konumdaydı.

Gelgelelim, artık bu üçlü dağılmıştır. Ekonominin ve kültürel kaynakların çok sözü edilen *küreselleşmesi*, tek başına ele alındığında her politik birimin savunma konusundaki yetersizliğiyle birlikte, "bildiğimiz haliyle" modern devletin sonunu belirtmektedir. Ulusal ekonomi bugün seçimlerdeki kullanışlılığı nedeniyle canlı tutulan bir mitten pek fazla bir şey değildir; çoğu hükümetin ekonomik rolü, genellikle kozmopolitan, devletsiz ve göçebe sermaye simsarlarını gelmeye ve kalmaya razı etmek için yerel koşulları uygun hale getirmekten ibarettir (uysal işçiler, düşük vergiler, iyi oteller ve eğlenceli gece hayatı). Kültür sanayisi ve kültür yaratıcıları öncelikle devlet sınırlarının kısıtlayıcılığını kırmak zorunda oldukları için, "kültürel egemenlik"ten, mitin ölümden sonraki varoluşu bile esirgenmektedir. Öte yandan silahların global menzili ve fahiş maliyetleri barış ve güvenliğin garantörleri olarak ulusal orduları yerle bir etmiştir. Hemen hemen her alanda, kendi nüfusu üzerindeki iktidar tekeli devletin güçsüzleşen ellerinden düşmektedir.

İkincisi, *ihtiyaç:* Eski işlevler birer birer ulus devletin elinden çıkıp, onun politik egemenliğinden kurtulan kurumlar tarafından devralındığından, devlet yurttaşlarını kitlesel olarak seferber etmek zorunda değildir. Gerçekten de politik olarak hareketsiz, kayıtsız bir nüfus, devletin geri kalan, esas olarak hizmet sunmaya yönelik işlevleri için en uygun nüfustur. Devlet, "yasa ve düzene" mü-

dahale etmedikleri sürece uyruklarının duygularına ve coşkularına ilgisini yitirmiştir. "Ülkenin yasaları"na ve ülke hükümetinin denetlemeye mecbur olduğu, hacmi giderek artan devletsiz yasalara itaat, ikili ayartma ve bastırma stratejilerinin yardımıyla daha düşük maliyetle elde edilebilir. (Bu stratejileri ve onları ancak bir arada olduklarında etkili kılan karşılıklı bağımlılıklarını *Legislators and Interpreters*'de (Cambridge: Polity Press, 1987) tartıştım). Devletin ulusal değerleri belirleme hakkının ideolojik olarak meşrulaştırılması artık gerekli değil. Ayartılanların sayısı bastırılanların sayısını aştığında –seçmenlerin çoğunluğu, Galbraith'in terimleriyle kişisel kaderlerinin bağımsız yöneticileri durumundan "hoşnut olduğu" ve böylece durumlarının devletin müdahalesinin sürekli olarak azalmasından yarar sağlayacağına inandığı zaman– bu daha da az gerekli olur. Halinden hoşnut çoğunluk Peter Drucker'in ardından şu sözleri tekrar edecektir: "Artık toplum tarafından kurtarılmak yok". Onlar öncelikle vergi mükellefidirler; yararlanabilirlerse ancak ikinci olarak devletin iktidarından ve şanından yararlanırlar.

Bu durum değişikliği geç modern politik teoride gereğinden fazla göklere çıkarılmıştır. Quentin Skinner'ın işaret ettiği gibi, yurttaşlarının özgürlüğü ile *polis*'in "medeni şerefi ve büyüklüğü" arasında, özerklik ve katılım arasında yakın bir ilişki gören erken modern İtalyan şehir cumhuriyetleriyle tam bir karşıtlık içinde

> son dönemin liberal özgürlük ve yurttaşlık teorisyenleri genellikle, oy verme ediminin yeterli bir demokratik katılım düzeyi sağladığını ve medeni özgürlüklerimizi güvenceye almanın en iyi yolunun politikaya girmek değil, çevremize yöneticilerimizin ihlal etmemek zorunda oldukları bir haklar kordonu dikmek olduğunu kabul etmeye razıdırlar.[24]

Üçüncüsü *istek:* Ne devlet idaresini yürütenler ne de idare ettiklerinin çoğunluğu "toplum" ile "topluluğu" devletin himayesi ve günlük yönetimi altında birleştirme projesine dönmek ister gibi gö-

24. Quentin Skinner, "The Italian City-Republics", *Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993* içinde, der. John Dunn (Oxford University Pres, 1992), s. 68. Skinner'ın görüşüne göre, "yeni liberal teorisyenlerin" göklere çıkardıkları politik dönüşümün sonucunda, hükümetler "yurttaşlarının yaşamlarını yoksullaştırmışlardır" (s. 65).

rünmektedir. Bu düşünceye yönelik nefret çeşitli kaynaklardan gelmektedir. Durumundan hoşnut çoğunluk söz konusu olduğunda kendi kendini oluşturma ve kendini ortaya koymanın özelleştirilmesi bu kaynaklar arasında önemli bir yer tutar ve çoğunluk halinden "hoşnut" olmaya devam ettiği sürece işlerin şimdiki durumunda devam etmesi için yeterli bir nedendir. Ama toplumsallığın devlet yönetimine içerlemek ve istemeye istemeye de olsa Skinner'in "liberal özgürlük ve yurttaşlık teorisyenleri"ne sempati duymak için başka nedenler de vardır: Bunların öne çıkanı ancak kısa bir süre önce yıkılan totaliter sistemlerin tüyler ürpertici deneyimidir. Kabul ettiğimiz iyi toplum görüşleri ne olursa olsun, günümüzde hiçbirimiz politik devlet ile toplumsal ahlâk arasındaki (geçmişte hep devletin, ahlâkı devlet idaresindeki yasa içinde eritme dürtüsüne yol açan) evliliğin herhangi bir durumda ahlâki yaşamın şansını artırabileceğinden; ve baskıcı (ve en aşırı ucunda soykırımcı) potansiyeline göre hareket etme ihtimaline karşı sigortalı olabileceğinden emin değiliz.

Şu ya da bu şekilde, devlet merkezli politika ile yurttaşlığın ahlâki varoluşu arasındaki ya da daha genel olarak devlet idaresindeki kurumsal toplumsallaşma ile topluluksal toplumsallık arasındaki bugünkü boşanma çok ileri, belki de geri dönülemeyecek kadar ileri gitmiş gibi görünmektedir. "Uygarlaşma süreci"nin ilk yıllarında olduğu gibi bir kez daha toplumsallık alanı, baştakilerin hiçbiri onu işlemek istemediği için boş kalmıştır.

G. ULUS-DEVLETTEN ÇIKIŞ, KABİLELERE GİRİŞ

Toplumsallık alanı uzun süre boş kalamaz ve kalması muhtemel değildir. Prigogine'in "kendiliğinden yapılaşma" teorisinde betimlediği şekilde kitle, yerel yarı yapıları biraraya getirme (ve yeniden ayırma) yönünde içkin bir eğilime sahip gibi görünmektedir. Bu tür kendiliğinden yapılaşmalar doymuş bir çözeltideki kristal oluşumunun anları olarak düşünülebilir --yeri ve zamanının önceden belirlenmesi imkânsız olmakla birlikte, ne kadar önemsiz olursa olsun bir lekenin tesadüfi olarak araya girmesiyle ya da küçük de olsa bir huzursuzlukla zaman zaman tetiklenir; ya da

bunları akıntıda oluşan ama içindekilerin sürekli hareketi ve alışverişi sayesinde bir süre biçimlerini koruyan girdaplar olarak düşünebiliriz. Bu kendiliğinden yapılaşmanın kısa ömürlü, hareketli ürünleri yeni kabilelerdir. Kabileler –çünkü birimlerin aynı seviyeye getirilmesi, farklılıkların silinmesi ve kolektif kimliğin militan bir şekilde öne sürülmesi onların varoluş tarzıdır. "Yeni" – çünkü kendi kendini sürdürme ve kendi kendini yeniden üretme mekanizmalarından yoksundurlar. "Klasik" kabilelerin tersine, yeni kabileler birimlerinden ("üyeler") daha uzun süre yaşamazlar. Bireysel ölümlülüğün kolektif bir telafisinden çok, *ölümsüzlüğün yapıçözüm* vasıtalarıdırlar; ölümün günlük bir provası, dolayısıyla "anlık ölümsüzlük" içindeki bir egzersiz olan bir yaşam biçiminin araçlarıdırlar. (Ölümsüzlüğün yapıçözümünü *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*'de (Cambridge: Polity Press, 1992) postmodern kültürün tanımlayıcı bir özelliği olarak ele aldım). "Yeni kabileler" terimini güncel söyleme sokan Michel Maffesoli, "oyun sona erince, bir bütün oluşturan şey yeni bir tarz ortaya çıkana kadar sulandırılmış bir hal alır", diye vurgular. Yalnızca biçimini tekrar kaybetmek kaydıyla ortaya çıkan böylesi bir kaleidoskopik "biçimlenme"nin genel sonucu, "(geleceği olmayan) şimdiki zamanların ard arda geldiği anın atmosferini en iyi niteleyen özelliktir".[25]

Yeni kabileler kuşkusuz toplumsallık patlamalarıdır –artık kalıtsal topluluklar ya da politik devletin yasama organları tarafından sıkı sıkı "yapılaştırılmayan", ahlâki menzilin ötesindeki dünyaya genellikle planlanmadan yapılan seferler; daha uzun, hatta kalıcı sömürgeleştirme umudunun (gerçekçi ihtimaller olmasa da) desteklediği kısa keşif akınları. Bu anlamda yukarıda kısaca tartışılan kalabalık görüngüsüne yakındırlar. Ancak "klasik" kalabalıkların tersine, sınırlı bir uzamda fiziksel olarak birarada bulunmak (Durkheim'ın "coşkunluğun", duyguların şiddetinin, kalabalığa özgü heyecanlı etkinliğin koşulu olduğuna inandığı durum) yeni kabileler için gerekli değildir. Yeni kabileler Gustave Le Bon'un yüz yıl önce, "psikolojik kalabalık" olanaklılığı üzerinde düşünürken önceden haber verdiği örüntüyü izlerler: Bu,

25 Michel Maffesoli, "Affectual Post-Modernism and Megapolis", *Threshold* içinde, cilt 4, s. 42.

her zaman birçok bireyin aynı zamanda aynı yerde bulunmasını gerektirmez. Ayrı ayrı binlerce birey belirli şiddetli duyguların, örneğin büyük bir ulusal olayın etkisi altında belirli anlarda psikolojik bir kalabalığın özelliklerine sahip olabilir.[26]

Dünya çapındaki, etkili iletişim ağından ve bilginin genellikle görsel bir biçim almasından kaynaklanan dolaysızlık yanılsamasıyla birlikte, küçük ölçekli, yerel ve bir kerelik olayların –etkileri açısından değilse bile, kötü şöhretleri açısından "ulusal", hatta dünya çapında olaylar haline gelmesi çok kolaydır. Taklit edilmek üzere medya tarafından iletilen modeller, birbirlerinden çok uzak yerlerde eylemin eşzamanlı olarak "yeniden sahneye konulması" yoluyla (kırılgan bir yapıyla da olsa) muazzam büyüklükte "kalabalıkları" destekleme gücüne sahiptir. Ama modellerin medya tarafından iletilmeleri ve başka hiçbir iletim aracına ya da güvenilirlik kaynağına sahip olmamaları[27] aynı zamanda var oluşlarının kısalığını belirler; medya fazlasıyla doymuş olan bilgi pazarında en kıt mal olan kamu ilgisi uğrunda rekabet etmeye eğilimlidir ve haberlerin ilgi çekici kapasitesi günlük olarak dağıtılır. Ellerinin altındaki yüksek teknolojiye dayanan tüm araçlara karşın, psikolojik kalabalıkların ömrü –aynı "klasik", fiziksel atalarınınki gibi– son derece kısadır. Tek tek her yeni kabile epizodik ve tutarsız bir varoluşa mahkûmdur. Ne epizodik ne önemsiz olan, yeni kabilelerin karşı-yapısal dışavurumun ve toplumsallığın başat tarzı haline geldiği postmodern durumdur.

"Psikolojik kalabalık", yeni kabile olgusunu kavramak isteyen birinin başvuracağı en yerinde terim değil. *Zayıflamış kalabalıklar* ya da *güdük kabileler* daha uygun terimlerdir. Her iki terim de karşı-yapısal kolektif toplumsallığın postmodern biçimlerinde en göze çarpan ve merak uyandıran özellikleri iletmektedir. Postmodern kalabalıklar ve kabileler gerçekten de "tortusal"dır: Âdeta, bağlılıkların kamusal ilgide "tek bir konu" etrafında ve aksi halde

26. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (Paris: Alcan, 1907), s. 12.

27. Başlangıçta tamamen yerel bir sorun olan durumun taklit edilmesiyle Almanya'nın her yerine orman yangını hızıyla yayılan son ırkçı saldırılar sırasında görüşme yapılan Almanlar'ın çoğu, canlı televizyon görüntüleri olmasaydı Cottbust'a neo-Nazilerin olduğunu bilmeyeceklerini ve göçmenlerin kamplarını ateşe verme düşüncesinin kesinlikle akıllarından geçmeyeceğini söylemişlerdir.

ayrı olan ve farklı bir şekilde konumlandırılmış ya da yerleştirilmiş olan benlikler tarafından özümsenebilmesi, onları heyecanlandırabilmesi ve eyleme yönlendirebilmesi için görece basit ("en küçük ortak payda"ya indirgenmiş) bir konu etrafında biraraya geldiği "tek sorun" oluşumlarıdırlar. Kalabalık davranışının repertuvarı da bir tortudur. Yeni bir kabilenin kendinden menkul "üyeleri"nin hepsinin, bir kalabalık gibi bir yerde ortaya çıktığı ve birlikte hareket ettiği görülse bile çok seyrek görülür. Onların varoluş tarzı daha çok zayıflamış kalabalığın simgesi haline gelen modeli taklit eden davranışın epizodik teşhirlerinde dağınık bir şekilde yerel olarak yoğunlaşan, dağınık, ince bir tabaka halinde yayılan bir plazmanın varoluş biçimi gibi düşünülebilir. Klasik kalabalık kolektif eylem ile doğar ve tüketilirse, zayıflamış kalabalık ancak eylem olasılıklarının bir dağılma biçimi olarak görülebilir. Klasik kabileler çokanlamlı, çok işlevli ve çoksonluysa, güdük kabileler tek bir konuda, tek bir eylem tipinde ve bir grup sembolde "uzmanlaşmışlardır".

Özet olarak: Toplumsallaşma ve karşı-yapısal toplumsallık, ahlâki itkinin menzili dışında kalan toplumsal mekânı evcilleştirmenin ve yaşanabilir hale getirmenin iki ayrı, çoğunlukla karşıt yoludur: Her biri kendi tarzında "ahlâki bir birlik" oluşturmayan, oluşturma ihtimali olmayan bir çokluk içinde birlikte varoluşu ("birlikte olmak") olanaklı kılar. Toplumsallaşma (her zaman evrensellikten yoksun egemen bir güce bağlı olduğundan, pratikte olmasa bile) prensipte sonsuz bir şekilde genişleyebilir: buna karşılık toplumsallık doğası gereği bölünebilir görünmektedir. Toplumsallaşma, toplumsallığın geçici ve her kalıba giren ürünlerinden çok daha dayanıklı yapılar oluşturabilir. Öte yandan, toplumsallaşma ahlâki dürtüye özgü türden duyguları yatıştırma, bastırma ve söndürme eğilimiyle öne çıkarken, toplumsallık duyguları tamamen serbest bırakır ve onları kaynama noktasına getirir.

Gelgelelim, (farklı nedenlerle de olsa) ikisi de "ahlâki birliğin" bir uzantısı olarak ele alınamaz. İkisi de toplumsal mekânı ahlâki çiftçilik için uygun hale getirmez: Toplumsallaşma silahsızlandırıcı ve güçsüzleştirici ahlâki kapasiteler nedeniyle; karşı-kültürel toplumsallık ise eskiden ahlâki eylemleri harekete geçiren duygulara el koyduğu, müsadere ettiği ve kanalize ettiğinden ötürü.

"Ahlâki birliğin" menzili dışında kalan toplumsal mekânı kolonize etmenin iki ayrı biçimi –Arne Johan Vetlesen'in (*Modernity and the Holocaust*'ın son bölümünde sunduğum önceki ahlâk teorisi formülasyonlarıma yönelik anlamlı eleştirisinde) isabetli bir şekilde "ahlâki kapasitenin özgül bilişsel-duygusal önkoşulu", "aşk, sempati, merhamet ya da şefkat gibi ötekilere karşı özgül, açık duygusal tavırlar ve bağların hepsinin *temelini oluşturan* ve böylece kolaylaştıran duygusal bir yeti"[28] olarak tanımladığı– *empatiyi* önemsemez ya da ona el koyar. Gerçekten de sistematik toplumsallaşmanın ya da parlayıcı toplumsallığın gidişatı içinde ve süresi boyunca oluşturulan toplumsal mekânda kişiler arası empatiye hiçbir yer kalmamıştır. (Kurallara itaat özellikle empatiyi dışlar; kalabalık tarzı birliktelik kişisel özgüllüğe tahammülsüz "kişisel üstü"yle duygusal özdeşleşmeye dayanır.) İkisi de işini yaptığında, çizdikleri toplumsal ve estetik mekânlar başlangıçta olduğu gibi ahlâki benliklerin "duygusal yetisi" bakımından konuksevmez mekânlar olarak kalır.

---

28. Arne Johan Vetlesen, "Why Does Proximity Make a Moral Difference?", *Praxis International*, vol. 12 (Ocak 1993), s. 383. Vetlesen, ahlâki bir duruşun karşılıklılık ihtimalinden habersiz bir itkiden başladığı tezine itiraz eder. Ötekilere yönelik sorumluluğun "bir *biz*-deneyim olarak yaşanan ötekilerle birlikte yaşamanın *ardından geldiği* ve bu birlikte yaşamanın başarılması" olduğu konusunda ısrar eder.

VI
Toplumsal mekânlar: Bilişsel, estetik, ahlâki

"Fiziksel" –"nesnel" mekân, "bizatihi mekân"– ve *toplumsal mekân* arasındaki ayrım konusunda çok şey yazıldı. Bu ikisinin birbirleriyle metaforik bir ilişki içinde oldukları konusunda genel bir görüş birliği var. Bir yanda, fiziksel, "nesnel" ve ölçülebilir yakınlığı/uzaklığı açıklamak için icat edilmiş terimleri kullanarak toplumsal mekândan söz ediyoruz. Oysa öte yanda, böyle bir "fiziksel mekân" düşüncesine ancak, uzaklığın "insansızlaştırılarak" ve "zamandışılaştırılarak" –yani tüm olumsal ve geçici özelliklerinden sistematik olarak arındırılarak– günlük deneyimin fenomenolojik olarak saf niceliğe indirgenmesi yoluyla ulaşılabileceği de belirtilebilir; ancak böyle bir indirgemenin sonunda "nesnel mekân", "bizatihi mekân" –"saf mekân", "boş mekân", zaman

ve duruma ilişkin herhangi bir içerikten yoksun mekân olarak– düşünülebilir. Bu diğer bakış açısından fiziksel mekân dolaysız bir şekilde yaşanamayan bir soyutlamadır: Fiziksel mekânı, başlangıçta diğer insanlarla girilen nitel olarak farklı ilişkilerin "haritasını çıkarmak" için icat edilmiş olan kavramların yardımıyla düşünsel yoldan kavrarız.

Gelgelelim, toplumsal mekânın kendisi hiç de basit değildir ve daha da açılması gerekir. Özellikle, iç içe geçmiş ama ayrı olan üç sürecin *–bilişsel, estetik* ve *ahlâki* "*mekânlaştırmalar*"ın– ve bunların ürünlerinin karmaşık bir etkileşimi olarak görülmelidir. "Nesnel olmayan", "insan yapımı" toplumsal mekânın üç çeşidinden çoğunlukla bir solukta söz edilir ve üç kavram aynı toplumsal haritanın "cepheleri"ni belirtiyorlarmış gibi kullanılır. Bununla birlikte üç mekân da yakınlık ve uzaklık, kapalılık ve açıklık kavramlarını kullansa da, üç mekân yaratıcı mekanizma, edimbilgileri ve sonuçları açısından farklıdır. Bilişsel mekân bilginin edinilmesi ve dağıtımıyla düşünsel yoldan inşa ediliyorsa, estetik mekân merak ve deneysel yoğunluk arayışının kılavuzluğundaki dikkatle duygusal olarak çizilir, ahlâki mekân ise hissedilen/üstlenilen sorumluluğun eşitsiz bir dağılımı aracılığıyla "inşa edilir".

A. ÖTEKİNİ TANIMAK, ÖTEKİ HAKKINDA BİLGİ SAHİBİ OLMAK

Yaşamanın *ötekilerle birlikte* (öteki insanlarla; *bizim gibi* olan diğer varlıklarla birlikte) yaşamak olduğu bayağılık düzeyinde açıktır. Daha az açık olan ve hiç de bayağı olmayan, birlikte yaşadığımız (yani ötekilerle *birlikte* yaşadığımızın farkında olduğumuz bir hayat yaşadığımızda) ötekiler diye adlandırdıklarımızın onlar hakkında *bildiklerimiz* olduğudur. Her birimiz, geçmişteki karşılaşmaların, iletişimlerin, alışverişlerin, ortak girişimlerin ya da mücadelelerin çökelmiş, seçilmiş ve işlenmiş anıları temelinde kendi ötekiler ayrımımızı "yorumlarız".

Ötekine ilişkin bir yorumun dayandığı temel bilgi o kadar basit ve o kadar "alelade"dir ki, apaçık ve aşina olana şaşırmayı meslek edinmiş felsefeciler değilsek, onun üzerinde uzun boylu dü-

şünmeyiz. Bizim gibi ötekilerin var olduğunun ve varoluşlarının şu ya da bu şekilde önemli olduğunun farkında olmak, Alfred Schütz'ün Max Scheler'in izinden giderek (ve ötekilerin varoluşunu kesinlik arayışına girişmiş felsefecinin karşısına çıkan en şaşırtıcı meydan okumalardan biri olarak gören Husserl'e karşı çıkarak) –kişisel deneyimler ya da talimatlar temelinde öğrenmeye yönelik bilinçli çabaları izlememek, bu çabalardan önce gelmek anlamında– "doğal" dediği temel tutumdur. Doğal tutum temel bilgiden, "veri kabul ettiğimiz" (yani sınama ve kanıt gerektirmeyen bir doğru olarak; üzerinde düşünülmeyen bir doğru olarak kabul ettiğimiz) bilgiden ibarettir.

> Benim dünyamda öteki insanların da var olduğunu ve bunun diğer nesneler gibi ve onlar arasında maddi bir varoluş olmayıp, esas olarak benimkiyle aynı olan bir bilinçle donatılmış bir varoluş olduğunu veri kabul ediyorum...
>
> Doğal tutum içinde yalnızca hemcinslerimi etkileyebileceğimi değil, onların da beni etkileyebilecekleri bana apaçık görünüyor... Onlar, hemcinslerim, karşılıklı olarak beni de içeren ilişkilerini, her bakımdan benim onları yaşadığıma benzer bir biçimde yaşıyorlar.[1]

Temel bilgi, doğal tutum içinde "önceden paketlenmiş" bilgi –"naif" bilgi, sahip olduğumuzu bilmeden hepimizin "sahip olduğumuz" bilgi– öteki insanlarla "birlikte olma"nın bilgisidir; doğal tutum içinde birlikte olmak tamamen simetrik bir ilişkiyi belirtir. Bu ilksel "birlikte olma" ilişkisinde her şey *karşılıklıdır:* Duyuların karşılaştığı nesnelerin algılanmaları, bunları etkileme kabiliyetleri, hareket güdüleri. Doğal tutum Schütz'ün deyişiyle "perspektiflerin karşılıklılığı"nı varsayar: Benim gördüğümü sen de görürsün, (Ludwig Wittgenstein'ın dediği gibi, bunun gerçekten böyle olup olmadığını anlamanın hiçbir yolu olmasa da) görme nesneleri onlara bakan herkes için "aynı"dır. Söylediğim bu sözcüklerle kastettiğimi, bu sözcükleri dinleyen sen de anlarsın; biz birbirimizi *anlarız.* Anlamak doğal ve normaldir, *yanlış* anlamak doğal *değildir* ve anormaldir. Açıklama gerektiren, durup dü-

1. Alfred Schütz ve Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World,* İng. çev. Richard M. Zaner ve H. Tristram Engelhardt Jr. (Londra: Heinemann, 1974), ss. 4-5.

şünmemize neden olan, zihni harekete geçiren, bilinçli bilgi oluşturma sürecini başlatan *yanlış* anlamadır.

Doğal tutumun simetrisi insanları benzerler olarak kurar; yanlış anlama deneyimi insanların farklı olduklarını varsayar. "Anlamak" her zaman aynıdır ve bu nedenle ancak tekil olarak düşünülebilir. "Yanlış anlamalar" çok sayıdadır, hepsi spesifik ve farklıdır ve çoğul olarak düşünülebilir ve düşünülürler. Ötekiler arasında fark gözetmeye, simetri ve karşılıklılık varsayımının hor görüldüğü çeşitli tarzları yaşayarak başlarız. "Dünya ancak işler kötüye gittiğinde gözüme dünya olarak görünür".[2] Toplumsal dünyanın inşası, naif beklentiler hüsrana uğradığında ve dolayısıyla artık naif olmadığında adamakıllı başlar.

O zaman Martin Heidegger'in nesnelerin *zuhanden** tarzından *vorhanden*** tarzına aktarılması olarak açıkladığı durum gerçekleşir. Birinci tarzda nesnelerin üzerinde düşünülmez. Onlar bulunduklarını bildiğimiz yerdedirler ve başka bir yerde değildirler, tam bizim bildiğimiz şeydirler ve başka bir şey değildirler –bizi şok etmek şöyle dursun, asla şaşırtmazlar; onları kullanmak için iki kez düşünmemiz gerekmez ve bu nedenle onları "kullanma olarak" kullanmayı düşünme fırsatımız yoktur. Ancak tuhaf, "alışılmamış" bir şekilde davrandıklarında ikinci kez düşünülmeyi gerektirirler. *Zuhanden* tarzında "el altında"ydılar; şimdi geldikleri *vorhanden* tarzında orada dışarıdadırlar, erişilmezdirler: Onları kullanmak için önce ele geçirmek gerekir. Bilgi işte bu meydan okumadan doğar. Bilgi gedik, parçalanma, *yanlış* anlama noktasından öğrenilir.

Bu bir kez olunca nesnelerin *görünür* hale geldikleri söylenebilir (yani onları gördüğümün farkındayımdır, onları belli nesneler olarak görürüm) –çünkü artık benimle onlar arasında bir *mesafe* vardır. Bir mesafeden onlara bakabilirim, onları çeşitli açılardan inceleyebilirim, "bir resim oluşturabilirim". Bilgi bu mesafenin yönlendirilmesidir. Gözümün yakınında olan şeyleri daha iyi görebilirim –ama bu orantının tersinden de gayet iyi çalıştığı aynı haklılıkla söylenebilir: "Daha iyi gördüğümü" (yani hakkında daha fazla bilgiye sahip olduğumu) "daha yakın" olarak algılarım;

2. Arland Ussher, *Journey through Dread* (New York: Devin-Adair, 1955), s. 80.
* Alm. El altında olmak. (y.h.n.)
** Alm. Orada olmak. (y.h.n.)

bilgim ne kadar kıt ve ne kadar yarım yamalaksa, nesneler o kadar belirsiz görünür –o kadar "daha uzak"tırlar. "Yakın olan şeyleri daha iyi biliyorum" ve "daha iyi bildiğim şeyler yakın" cümleleri düşünce ve mesafe, bilgi ve toplumsal mekân arasındaki girift bağın (daha doğrusu özdeşliğin) iki eşdeğer ifadesidir. Yaşam dünyasında nesnelerin yakınlık ve uzaklığı bilgi zenginliğinin ya da kıtlığının derecesiyle ölçülür (daha doğrusu oluşturulur).

Genel olarak nesneler için geçerli olan, insan olan nesneler (yani nesneler *olarak* insanlar) için de aynı ölçüde geçerlidir. Benimle onlar arasındaki mesafeyi de benim bilgim oluşturur (ya da kaldırır). Yine Schütz'den bir alıntı yaparsak, "mekânsal düzenlemeler sistemi mahremiyet ve anonimlik, yabancılık ve tanıdıklık, *toplumsal* yakınlık ve uzaklık farklılaşmasına katılır" –ve tüm bu ayrımlar söz konusu kişiye ilişkin olarak mahremiyet ve anonimlik kutupları arasında yer alan "biyografik deneyim"imin göreceli hacmine, dayanıklılığına, yoğunluğuna bağlıdır.[3]

Mahremiyet kutbunda Ötekiyle çok fazla biyografi paylaşılır. Biriktirilen bilginin zengin ve çok yönlü olduğu açıktır. Ötekini günlük olarak, her durumda, her tür hareket içinde, her ruhsal ve zihinsel halde gözlemişimdir. Ötekinin kimliğinde kaçırmış olabileceğim ya da farkında olmadığım bir şey olarak düşünebileceğim hemen hemen hiçbir şey yoktur. Mahremiyet kutbunda Ötekinin neredeyse *vorhanden* tarzından *zuhanden* tarzına geri döndüğü söylenebilir –ama aslında bunu söyleyemeyiz, çünkü mahrem Öteki, naif bir şekilde değil, yatırılan muazzam bilgi hacmi nedeniyle yaşamımda çok önemlidir; bir kez kaybedilen masumiyet bir daha asla ele geçirilemez. Öteki bana ne kadar yakınlaşırsa yakınlaşsın, artık edindiğim ve etkileşim içinde olduğumuz sürece edinmeye devam edeceğim bilgiden oluşmaktadır.

Anonimlik kutbunda, toplumsal mesafeden söz bile edilemez. Gerçekten anonim bir Öteki, toplumsal mekânın dışında ya da ötesindedir. Böyle bir öteki gerçekten bir bilgi nesnesi değildir –en iyi ihtimalle bir bilgi nesnesi olabilecek bir insanın potansiyel olarak var olduğuna ilişkin bilinçaltıyla algılanan bir farkındalık dışında. Hemen hemen her açıdan o insan bile değildir, çünkü tanıdığımız insanlar her zaman özgül insanlar, sınıflandırılmış insanlar, ta-

3. Schütz ve Luckmann, *The Structures of the Life-World*, ss. 40-1

nımlanmalarını sağlayan kategorik niteliklerle donatılmış insanlardır. Mahremiyet ve anonimlik kutupları arasındaki alan tam da bu sınıflar ve kategorilerden oluşur. Bu alanda yer alan insanların kendilerine ait kimlikleri, "kişisel" kimlikleri yoktur –kimliği ait oldukları ya da daha doğrusu atandıkları sınıflardan alırlar. Ve atama, bilgi edinme süreci içinde yapılır. Bu insanları tanımayız; onlar *hakkında* bilgi sahibiyizdir. Onları dolambaçlı bir yoldan, numuneleri oldukları kategoriler hakkında bir araya getirdiğimiz bilgi aracılığıyla biliriz. Schütz'ün diyeceği gibi, onları *tipleştirme* süreci aracılığıyla –kişiler olarak değil tipler olarak– biliriz. Çağdaşlar dünyası der Schütz, "anonimlik düzeylerine göre tabakalandırılmıştır".[4]

Diğer insanlar mahremiyet kutbundan uzaklaştıkları oranda *yabancı olurlar* (tamamen gözden yittikleri anonimlik ucuna kadar). Yabancılar hakkında o kadar az şey biliriz ki, onlarla ancak en yüzeysel ve üstünkörü etkileşimlere gireriz (böyle bir durumda en makbul birlikte var olma, aslında karşılıklı olarak etkileşimden uzak durmaktır). Yabancıların "yabancılığı" tam da bizim kaybolmuşluk duygumuz, nasıl davranacağını ve ne bekleyeceğini bilememe duygumuz ve bunun sonucu olarak ilişkiye girme isteksizliğimizdir. Temastan kaçınmak tek kurtuluştur, ama olanaklı olduğunda tam bir kaçınma bile bizi her zaman yanlış adımlar ve pahalı gaflar tehlikesiyle dolu olan bir durumun neden olduğu endişe ve tereddütten tam olarak kurtarmaz.

Gaflar kuralların bilinmemesinden kaynaklanır ve yabancıların yabancılığı aslında bizim bilgisizliğimizdir. "Tipler" (sınıflar, kategoriler) farklı bir şekilde dağıtılan davranış kurallarından (ve aynı nedenle farklı bir şekilde dağıtılan yanıt beklentilerinden) oluşurlar. Yabancı ne kadar "yabancıysa" (onun hakkında ne kadar az bilgi varsa), onu bir tipe sokma kararımda o kadar az kendimden emin olurum. Tipleştirmemin kendine güveni, mesafe arttıkça (yani bilginin kıtlığıyla birlikte) zayıflar ve tükenir. Gelgelelim, endişenin, Schütz'de ele alınmayan daha güçlü bir kaynağı vardır: Yabancı hakkında onun aşina olduğum tiplerden herhangi birine "uyup uymadığından" bile emin olamayacağım kadar az şey bilebilirim. Yabancının "barikatın üzerinde oturması", su geçirmez

4. Schütz ve Luckmann, *The Structures of the Life-World*, ss. 80.

olması gereken sınırları bulandırması ve böylece güvenli bir şekilde "tipleştirilmiş" dünyayı temelinden yıkması tehlikesi her zaman mevcuttur. Yabancı, bir yanlış değerlendirme tehdidi taşır, ama –daha da ürkütücüsü– sınıflandırmanın kendisi için, evrenin düzeni için, toplumsal mekânın yönelim değeri için –benim yaşam dünyam için– bir tehdit oluşturmasıdır.

Gelgelelim, başlangıçta gördüğümüz gibi toplumsal ve fiziksel mekânlar örtüşmezler; bilişsel asimilasyon zorunlu olarak fiziksel mesafenin uzunluğuyla orantılı da değildir. Sonuç olarak, etkili eylem (*fiziksel* yakınlık sayesinde) olasılığının (ya da daha doğrusu buyruğunun) eyleme kılavuzluk eden kuralların yokluğu ya da bilinmemesiyle (*toplumsal* uzaklık nedeniyle) çakıştığı durumlar epey fazladır. Bu nedenle toplumsal mekân, deyim yerindeyse sürekli ateş altında ve kaos tehlikesi içindedir. Bütünlüğünü korumak için çeşitli çarelere başvurulur.

B. YANI BAŞIMIZDAKİ YARATIK

İnsanlık tarihinin büyük kısmı boyunca, fiziksel ve toplumsal yakınlık aslında örtüşmüştür –ya da en azından yakın bir bağıntı içinde olmuştur. Benlik açısından, *biyolojik olarak* insan olanın dünyası, kesinlikle ayrı tutulan ve nadiren karıştırılan iki bölüme ayrılır: Komşular dünyası ve yaratıklar dünyası. Bir yaratık fiziksel yakınlık alanına ancak üç sıfattan biriyle girebilir: Mücadele edilmesi ve kovulması gereken bir düşman olarak, özel alanlara hapsedilmesi ve yalıtıcı ritüelin katı usulleriyle zararsız hale getirilmesi gereken geçici bir konuk olarak ya da komşu gibi gösterilmek zorunda olan, komşular gibi davranması sağlanan müstakbel bir komşu olarak. Lewis Mumford'un klasik özetinde, Ortaçağ'da bağı olmayan kişi ya sürgüne ya da ölüme mahkûm edilmiş bir kişiydi; hayatta kalırsa hemen, hiç değilse bir soyguncular çetesine bağlanmaya çalışırdı.[5]

Tanıdıklık yalnızca sahip olduğumuz bilgi miktarının ye-

5. Lewis Mumford, *The Culture of Cities* (New York, 1938, s. 29). Engellenmemiş bireyin gelişi, öte yandan, modern çağın "güvenlik ve kurtuluş düşünceleriyle yönetilen bir dünya olmasına yol açmıştır, çünkü artık istikrar ve denge sorunlu hale gelmiştir" (s. 64).

terliliğine bağlıdır ve dolayısıyla o zamanlar da şimdi olduğu gibi zorunlu olarak arkadaşlık anlamına gelmiyordu. Güven anlamı da taşımıyordu. Diğerkâm fedakârlığa hazır olmak da değildi. Birlik, karşılıklı sadakat, kardeşlik duygusu hiç değildi. Birlik *bilinciyle*, onu aile haline getirmeden aileye benzer kılan kardeşçe bir duyguyla birarada tutulan bir birlik olarak, mutlak işbirliği ve karşılıklı yardım bölgesi olarak topluluğu temsil eden ideoloji daha sonraları, kimliğini, net sınırını ve dolayısıyla insan tutumları ve karşılıklı ilişkiler üzerindeki etkisini kaybeden ve hızla kaybeden bir komşuluğun kesin belirtisi olarak geldi. Komşuluk gerçekliği modern topluluk ideolojisinin izin vereceğinden ya da kabul edeceğinden daha çeşitliydi. Düşmanlığa olduğu kadar sevgiye, çatışmaya olduğu kadar dayanışmaya yer açıyordu. Bununla birlikte fiziksel komşuluk yabancıların olmaması açısından, dolayısıyla normatif düzenlemenin yeterli, güvenli tamlığı açısından toplumsal mekânın geri kalanını aşıyordu.

Bu nedenle komşuyu geriye kalanlardan gerçekten ayıran ona karşı hissedilen sempati değil, her zaman potansiyel olarak görüş alanı içinde olması, her zaman mahremiyet kutbuna yakın olması, her zaman muhtemel bir ilişki ve biyografi paylaşımı partneri olmasıydı. Komşuya ilişkin bilgi geniş, tipleştirme tortuldu ve bir kez yapıldığında nadiren gözden geçirilir ve bir an için bile pek geçici olmazdı. Bu nedenle her durum için kurallar vardı ve kuralların yetersiz kaldığı hemen hemen hiçbir durum yoktu. "Perspektiflerin karşılıklılığı" varsayımı çoğu zaman doğruydu ve nadiren yanlış çıkıyordu. Algılamaların simetrisi ya da tamamlayıcılığı gerçekti, kendi kendini güçlendirici ve kendi kendini yeniden üreticiydi. Böyle bir yaşam dünyası sunan toplumların kamusal davranışı öğretecek profesyonel öğretmenlere gereksinimi yoktu. Böyle bir toplum polissiz de yapabilirdi.

Ama ordusuz yapamazdı. Toplumsal mekân mahallenin sınırında sona eriyordu. Sınırın öteki yanında ekilmemiş tarlalar, semantik boşluk, çöl uzanıyordu: Yüzü olmayan bedenlerin yaşadığı düşünsel olarak yabancı dünya. Bedenler sınırı geçebilirlerdi, ama birarada var olma kuralları evde kalıyordu ve sınır geçildiğinde hayatta kalamazdı. Polise ihtiyaç hissetmeyen toplumlar bilinmeyene acıma, merhamet duymuyor, onun halinden anlamıyorlardı. Ya-

ratıklarla ilgili hiçbir kuralları yoktu. Yaratıklar normların ve kuralların ötesindeydi. İnsanlar komşular ve yaratıklar olarak ayrılmıyorlardı: Ya insandılar ya da yaratık. Edmund Leach, incelediği yerleşik tarım toplumlarında, "toplumsal mekân alanlarını Egoya (benlik) uzaklıklarına göre ayıran" topografik kategorilerle akrabalık kategorileri arasında çarpıcı bir benzerlik saptamıştı: "Benlik-kızkardeş-kuzen-komşu-yabancı" ilişkileri "benlik –ev hayvanı-çiftlik hayvanı-av hayvanı-yabani hayvan ilişkilerine" benziyordu ve ikisi de "benlik-ev-çiftlik-tarla-uzak" zinciriyle eşbiçimliydi.[6] Yaratıklar, yabani hayvanlar ve "uzak", hep etkileşim kurallarının olmadığı anlamına geliyordu.

Fiziksel ve toplumsal/bilişsel yakınlık arasındaki koordinasyon koptuğunda tamamen yeni bir durum ortaya çıkar. O zaman yaratıklar fiziksel olarak yaşam dünyasının sınırları içinde görünürler. Yabancıların yabancılığı normun geçici bir ihlâli ve çaresi bulunabilir bir tahrik unsuru olmaktan çıkar. Yabancılar kalırlar ve (sonunda gidecekleri umut edilse bile) *gitmeyi reddederler* –bu arada yerel kurallar ağından inatla uzak dururlar ve bu nedenle yabancı olmaya devam ederler. Onlar ziyaretçiler, gündelik gerçekliğin saydam yüzeyi üzerindeki, (onları hemen yıkayıp çıkarma düşüncesi çekici gelse bile) yarın yıkanıp temizlenecekleri umuduyla tahammül edilebilen karanlık lekeler değildir. Kılıç kuşanmazlar; cübbelerinin altında hançer saklıyor gibi de görünmezler (bundan hiçbir zaman emin olunamasa bile). İnsanı kılıç çekmeye teşvik eden yaratıklar, açık düşmanlar gibi değildirler (ya da en azından böyle söylerler). Gelgelelim, komşulara da benzemezler. Evet, varlıklarının farkında olmamak, onları görmemek, duymamak ve kokularını almamak, hatta onlarla konuşmamak ya da zaman zaman onların bizimle konuşmaması imkânsızdır. Ama karşılaşmalar sağlam bir sınıflama kararına varılamayacak kadar kısa ve tesadüfidir ve ayrıca çok fazla gidip gelirler.

Simmel parayı, her tür tözden ve nitel farklılaşmadan yoksun

---

6. Edmund Leach, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", *New Directions in the Study of Language* içinde, der. Eric H. Lenneberg (University of Chicago Press, 1964), s. 36-7. Leach özellikle, komşuyu dizideki diğer kalemlerden ayıran "dost/düşman muğlaklığı"nın, "av hayvanı"na karşı alınan tutumları niteleyen "münavebeli dostluk/düşmanlığın" semiotik eşdeğeri olarak görülebileceğini ileri sürmüştür (s. 44).

saf ve nötr niceliğin şu *Eigenschaftenlos** soyutlamasını, kent yaşamının hem kaçınılmaz ürünü, hem vazgeçilmez koşulu hem de en aydınlatıcı metaforu olarak görüyordu:

> Paranın doğası açısından yabancının anlamının, minyatür olarak, bir zamanlar kulak misafiri olduğum bir öğütte özetlendiğini düşünüyorum: İki tür insanla asla mali işlere girme: Dostlar ve düşmanlar. Birinci durumda para alışverişlerinin tarafsız nesnelliği ilişkinin kişisel niteliğiyle başa çıkılmaz bir çatışma içindedir; diğerinde, para ekonomisi içinde yasalarımız hiçbir zaman kasıtlı kötülüğü kesin olarak dışarıda bırakacak kadar kesin olmadığı için, aynı durum düşmanca niyetler için geniş bir alan bırakmaktadır. Mali işlemler için arzu edilen taraf –çok doğru bir şekilde iş iştir dendiğinde olduğu gibi– tamamen bizimle ilgisiz olan, ne bizden yana ne de bize karşı olan kişidir.[7]

Gerçekten de para ilişkisi kent tipi ilişkinin (yani "bilişsel olarak kötü beslenen" ilişkinin) en önemli örneğidir. Niteliği yalnızca düşmanlığa ve kötülüğe karşı değil, dostluğa ve sempatiye karşı da korunmalıdır. Yalnızca duygusal tarafsızlık koşulları altında ya da daha doğrusu duyguların rahatsız edici etkisi altında olmayan koşullarda doğru bir şekilde uygulanabilir. Modern öncesi insan dünyasının bölündüğü iki uç olan komşular ve yaratıklar kategorileri, para ilişkisi açısından aynı derecede uygunsuz ve soğuktur. Para ekonomisinin genişlemesi, bir zamanlar her şeyi kapsayanın her iki yanının da kenara itilmesi ve marjinalleştirilmesiyle ve boşalan orta kısmın ne şu/ne bu ilişkilerinin geniş, sonsuz bir şekilde genişleyebilen alanı tarafından doldurulmasıyla birlikte olmuştur. Bu alan içinde gelişen ilişki, duygusal yükü olan durumlarda yürütülemez. Para işaretleri kadar yüzsüz olan, beklenen ve gerçek davranışları kaçınılmaz bir şekilde biricik, özneye bağlı nitel değerlerle değil, yalnızca ortak nicelik kaygısıyla yönlendirilen partnerlere ihtiyaç duyar. Kendisini diğer bir kişiye bağlayan zincirlerden kurtaran dikkat, artık işlemin kendi gayri şahsi kurallarına yönelebilir.

---

* Alm. Nitelikten yoksun. (y.h.n.)

7. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, İng. Çev. Tom Bottomore ve David Frisby (Londra: Routledge, 1978), s. 227.

Yabancıların en çarpıcı ve en can sıkıcı özellikleri *ne* komşu *ne de* yaratık olmalarıdır. Ya da daha doğrusu –kafa karıştırıcı, rahatsız edici, ürkütücü bir şekilde– her ikisidirler (ya da olabilirler –kim bilir?). Komşuya benzer yaratıklar. Yaratık komşular. Diğer bir deyişle *yabancılar*. Yani toplumsal olarak uzak, ama fiziksel olarak yakın olanlar. Fiziksel olarak erişilebilir olan yaratıklar. Toplumsal menzilin dışında kalan komşular. Hiçkimsenin ülkesinin –normsuz ya da yönelimi imkânsız kılacak kadar az kuralın olduğu bir alanın– sakinleri. Bu nedenle altüst edici bir şekilde kararsız ve tehlikeli olmaya ve başarı güvencesi taşımamaya mahkûm olan bir ilişkinin failleri ve nesneleri. Yabancılarla ilişki her zaman bir uyumsuzluktur.Yabancının statüsüzlüğünün ya da karışık statüsünün yarattığı kural azlığı ya da kuralların uyumsuzluğu anlamına gelir. En iyisi yabancılarla hiç karşılaşmamaktır. Onların işgal ettiği ya da paylaştığı alandan uzak durmak gerçekten imkânsız olduğundan, ikinci en iyi çözüm tam da bir karşılaşma olmayan, karşılaşma olmadığını iddia eden bir karşılaşmadır, (Martin Buber'in deyişiyle) *sahte karşılaşmadır* (*Begegnung*dan farklı olarak *Vergegnung*).

Yabancılarla birlikte yaşamak için sahte karşılaşma sanatında ustalaşmak gerekir. Yabancılar, başka bir nedeni olmasa bile yalnızca sayıları nedeniyle evcilleştirilerek komşulara dönüştürülemiyorlarsa, bu sanatın icra edilmesi zorunludur. Öte yandan, ötekini bir yabancı olarak kuran ve onu bu sıfatla yeniden doğrulayan da bu sanatın icra edilmesidir.

Ustalıkla icra edilirse, sahte karşılaşma sanatı ötekini arka plana sürecektir; öteki, eylemin yönelik olduğu arka perde üzerindeki bir lekeden başka bir şey olmayacaktır. Kuşkusuz arka plana itilmesi ötekinin yok olmasını sağlamaz. Arka plan tartışılmaz bir şekilde oradadır. Kişi istese onu her an odak noktasına getirebileceğini bilir. Ama bunu yapmak için hiçbir neden görmez. Arka plan, fiziksel ortamı sağlamanın dışında eylemin seyri ve sonuçları üzerinde hiçbir etki yapmaz. Schütz'çü *periodeusis* sürecinde, *güncel ilgililikler* tahsisiyle sonuçlanan bu erişilebilir dünya incelemesinde, yabancıya hiçbir ilgililik tahsis edilmez. Onunki konu dışı bir mevcudiyet, tanınmamış bir varlık, kabul

edilmemiş bir varoluştur: Varlık olmayan bir varlıktır –kendi uyumsuzluğuyla uyumlu bir uyumsuzluk. Sahte karşılaşma tekniğiyle, yabancıya ilgisizlik alanı,[8] tüm bilinçli temaslardan ve en önemlisi onun bilinçli bir temas olarak görebileceği davranışlardan gayretle kaçınılan bir alan tahsis edilir. Bu, sempatiye de düşmanlığa da uzak duran taahhütsüzlük, duygusal boşluk alanıdır; işaret direkleri kaldırılmış, haritada gösterilmeyen bir bölgedir; yaşam dünyası içinde vahşi bir bölgedir. Bu nedenle görmezlikten gelinmelidir. En önemlisi, görmezlikten gelindiği ve görmezlikten gelmek istendiği, yanlış anlamaya yer bırakmayacak bir şekilde *gösterilmelidir*.

Sahte karşılaşma sanatını oluşturan teknikler içinde en göze çarpanı herhalde göz temasından kaçınmaktır. Bu tekniğin gerektirdiği becerilerin ne kadar karmaşık olduğunu anlamak için, her yayanın gelip geçenlerin hareketlerini izlemek ve böylece çarpışmadan kaçınmak için atmak zorunda olduğu kaçamak bakışların sayısını; ya da kalabalık bir büroya ya da bekleme odasına giren kişinin kendisine göze çarpmayacak bir yer bulmak için yaptığı kaçamak göz taramasını düşünmek yeterlidir.[9] Mesele, bakmıyormuş gibi davranırken görmektir. İncitmeden, yanıtı teşvik etmeden, karşılığı davet etmeden ve haklı çıkarmadan bakmak; ilgisiz görünürken dikkat etmektir. Yapılması gereken, kayıtsızlık maskesi altında incelemektir. Üstünkörü bakışı hiçbir şeyin izlemeyeceğini, hiçbir karşılıklı hak ya da ödevin varsayılmadığını belirten rahatlatıcı bir bakış.

---

8. Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order* (Londra: Allen Lane, 1971), s. 312. Goffman'a göre böyle bir alana dahil edilmek yalnızca *uygar ilgisizliğe* ihtiyaç duymak ve benzer bir "nezaketle" yanıt vermek anlamına gelir. "Kendi işleriyle uğraşırken birbirlerine kibar ve kısa bir ilgi gösteren kişilerin nazik ilgisizlik biçimleri sürdürülebilir, ama bu normal görüntünün ardında bireyler kaçmaya ya da gerekirse mücadele etmeye hazır bir halde, dengede bekleyebilirler". Korunduğu sürece nazik ilgisizlik "kamu düzeninin yüzeydeki niteliğini" sürdürür (ss. 331-2).

9. Şehirdeki yaşam ("yabancılar arasında bir yabancı"; ya da Benjamin Nelson'ın bir zamanlar dediği gibi "evrensel ötekilik") için vazgeçilmez olan kaçınma teknikleri, Lyn H. Lofland'ın *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*'inde (New York: Basic Books, 1973) eksiksiz bir etnografik tanıma ve son derece ikna edici bir analize kavuşmuştur. Lofland'a göre, kentte hayatta kalmanın anahtarı "yüzeysel, geçici, kısıtlı ilişkiler kurma kapasitesidir" (s. 178); bu, özellikle kente özgü olan diğer becerilerle birlikte ilgisizlik tekniklerinin hizmet ettiği görevdir.

Ama Helmuth Plessner'in ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi,[10] *uygar ilgisizliğin* evrensel uygulamasının özet sonucu *yüzün kaybolmasıdır;* ya da daha doğrusu bir yüz edinememektir. Kent kalabalığı bir bireyler toplamı değildir. Bireyselliğin eridiği karışık, biçimsiz bir kümedir. Kalabalık yüzsüzdür, ama birimleri de öyle. Birimler birbirinin yerine geçebilir ve atılabilir. Ne gelişleri ne de yok oluşları bir fark yaratır. Onların yüzsüzlüğü sayesinde kentli kalabalığın hareketli birimleri toplumsal taahhütün olası kaynakları olarak etkisiz hale getirilir.

Sahte karşılaşma sanatını uygulamanın genel etkisi, çevredeki potansiyel olarak toplumsal olan mekânın "toplumsal olmaktan çıkarılması" ya da kişinin içinde hareket ettiği fiziksel mekânın toplumsal bir mekâna –taahhüt ve etkileşim kurallarına sahip bir mekâna– dönüştürülmesinin önlenmesidir. Sahte karşılaşma teknikleri, bu etkiye ulaşılmasına ve etkiye ulaşılıp ulaşılmadığıyla ve gerçekten de bu etkinin amaçlanıp amaçlanmadığıyla ilgilenenleri bilgilendirmeye hizmet eder. Normal olarak erişilebilir (yani fiziksel olarak yakın) olanları toplamsal mekândan çıkartmak ya da onları kabul etmemek, onlar hakkında bilgi edinmekten kaçınmak (ve onlara kendi hakkında bilgi vermemek) anlamına gelir. Toplumsal mekândan çıkarılan ötekiler, algılanan dünyanın arka planında dururlar ve orada durmaya teşvik edilirler –insanlığın özelliksiz, yüzsüz, boş kabukları. Bilinç altında onların insanlığının farkında oluşumun, öznelliklerinin kabulünde yüzeye çıkmasına izin verilmemelidir.

Aynı şekilde, onların mevcudiyetini tolere etmemi sağlayan –tolere ettiğim yalnızca onların arka plandaki mevcudiyetleri bile olsa– benim nezaketim ve sağduyululuğumdur. Bunu yaparak kendi yüce gönüllülüğüme saygı gösteririm, onların haklarına değil. Sınırlarımı kendim belirlerim. Sınırlar kayabilir, sınırlarda zorunlu olan hiçbir şey yoktur, sınırların oyulduğu malzemenin kendisine ait hiçbir esnekliği, oyma aletlerimi inceler ve oyma güçlerini he-

10. Cf. "Über Menschenverachtung", Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie* içinde (München: Suhrkamp, 1974). Plessner yüzün kaybolmasının kaçınılmaz olarak, bireyselleşmeden uzaklaşma olarak ödediği bedel ne olursa olsun çağdaş dünyanın onsuz edemeyeceği, birbirine "bir mesafeden" bakmayı izlediğini ileri sürer.

saplarken gösterdiğim özeni göstermemi gerektiren hiçbir yapısı yoktur. Yüzsüzleştirilmiş, oluşturulmuş –ya da hiçbir zaman tam olarak oluşturulmamış– birceyler benim hayatımın içine sokulduğu homojen bileşimde harmanlanırlar. Bu karışımın tüm diğer örnekleri gibi, Simmel'in unutulmaz cümlesiyle, "eşit bir şekilde düz ve gri bir tonda görünürler; hiçbir nesne diğerlerine göre tercih edilmeyi hak etmez". Nesnelerin farklı değerleri ve dolayısıyla nesneler *sıfatıyla* nesnelerin kendileri fark edilirse, "hayali olarak yaşanırlar". Her şey, olduğu gibi, "eşit özgül ağırlıkla yüzer..., aynı düzeyde yer alır, birbirinden yalnızca kapladıkları alanın büyüklüğüyle ayrılırlar".[11]

Simmel, tüm yüzlerin bulanıklaştığı ve şekilsiz ve tekbiçimli gri lekelere dönüştüğü bu mesafenin korunmasının, her zaman nefret ve antipatinin (ya da daha doğrusu sempati riskini bertaraf etme çabasının) karıştığı bu ilgisizliğin, yabancılar arasında yaşamaya içkin olan tehlikelere karşı doğal bir savunma olduğunu ısrarla belirtir. Çoğunlukla kontrol altında tutulan, ama hiçbir zaman tamamen kökü kurutulamayan ve her zaman nefret şeklinde yoğunlaşmaya hazır olan tiksinti ve bastırılmış düşmanlık, bu yaşamayı teknik olarak mümkün ve psikolojik olarak tahammül edilebilir kılar. Bu koşullar altında tek toplumsallaşma biçimi olan ayrımı destekler: Birbirinin yanında (ama birlikte değil) yaşamak. Tiksinti ve bastırılmış düşmanlık, bundan böyle özsavunmanın doğal ve var olan tek aracıdır.

Gerçek karşılaşmaların tersine sahte karşılaşmalar tarih-öncesi olmayan (yabancıların orada olmalarını kimse beklemez) ve yan etkileri olmayacak bir şekilde yaşanan olaylardır. Onlar *epizodlardır*; epizod, Milan Kundera'nın yazdığı gibi, "önceki eylemin kaçınılmaz bir sonucu ya da sonraki eylemin nedeni değildir; öyküyü oluşturan nedensel olaylar zincirinin dışındadır. Öykünün anlaşılabilir sürekliliği yitirilmeden dışarıda bırakılabilen sıkıcı bir kazadır ve karakterlerin yaşamı üzerinde kalıcı bir iz bırakamaz". Epizod öykünün parçası değildir; bilginin istekle toplandığı ve –başarıyla ya da başarısız bir şekilde– saklandığı bilinç alanının

11. Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", *Classic Essays on the Culture of Cities*, der. Richard Sennett (New York: Appleton-Century-Crofts, 1969), s. 52.

ötesinde kalır. Epizodun, tipleştirme, kategorize etme ve harita çıkarma oyununda bir ara, bir kesinti olduğu söylenebilir. Tüm epizodlar gibi sahte karşılaşma toplumsal haritacılığın geçmişteki başarılarına dayanmaz; haritacılık sanatının bugünkü durumuyla gelişmez –ilkesel olarak her şeyi olduğu gibi bırakır...

Ya da umut edilen budur; çoğunlukla boş yere olduğu halde. Karşılaşma sona ermeden ve taraflar karşılaşmanın başlamasından önce olduğu gibi kendilerini birbirlerinin erişemeyeceği noktada bulmadan önce, çabucak yok olan yüz yüzeliklerinin gerçekten de sahte bir karşılaşma noktasına ulaşana kadar azalıp azalmadığını söylemenin yolu yoktur. Ama karşılaşmanın bu görünür sonundan sonra –çok sonra– bile, o sırada beklenmeyen sonuçları, birdenbire ortaya çıkarak, varsayılan epizodik yapısını yalanlayabilir (bir kez daha büyük öykü anlatıcısının bilgeliğinden yararlanalım: "Tamamen epizodik bir olayın, içinde, bir gün beklenmedik bir şekilde sonraki olayların bir nedeni olmasına yol açacak bir güç taşımayacağını kimse garanti edemez.")[12] Tesadüfi karşılaşmanın, sahte karşılaşmanın sağlam çerçevesini kırmasını önlemek için ne kadar çaba gösterirsek gösterelim, bir endişe kalıntısını tamamen yok edemeyiz. Şu anda olay değil gibi görünenin bir sonucu olabileceğini ve olasılıklardan hangisinin gerçekleşeceğinin söylenemeyeceğini ve bunun söyleneceği zamanın belki de hiç gelmeyeceğini biliriz ya da bilmeksizin hissederiz. Toplumsal mekân savunusu hiçbir zaman kusursuz değildir. Sınırlar hava geçirmez bir şekilde kapatılamazlar. Yarattıkları korku şöyle dursun, yabancılara karşı gerçekten güvenilir hiçbir çare yoktur.

Kent bir sahte karşılaşmalar alanıdır. Kentin fiziksel mekânı, aktif bir şekilde peşinde koşulmayan karşılaşmalardan kaçınılabilecek bir şekilde düzenlenir; bu karşılaşmalar kaçınılmaz iseler de önemsizliklerini koruyabilirler. Richard Sennett, "geniş boş mekân alanları", "kullanılacak değil, içinden geçilecek" alanlar, "içinde olunacak değil, içinde hareket edilecek" alanlar olarak,

12 Milan Kundera, *Immortality*, İng. çev. Peter Kussi (Londra: Faber & Faber, 1991), ss. 338-9. Hiçbir epizod, diye özetler Kundera, "*a priori* olarak sonsuza kadar bir epizod olarak kalmaya mahkûm değildir, çünkü ne kadar önemsiz olursa olsun her olay kendi içinde er ya da geç başka olayların nedeni olma ve böylece bir öyküye ya da bir maceraya dönüşme olasılığını gizler".

modern kent mimarisinin bazı önemli başarılarının zekice, derinlikli bir tasvirini sunmaktadır (New York'ta Lever House, Londrada Brunswick Centre, Paris'te Savunma Bakanlığı). İşlek caddeleri ve otoyolları, metroları, klimalı ve sıkı sıkı kapalı arabalarıyla birlikte bir bütün olarak şehrin mekânsal düzenlenmesi "A yerinden B yerine bir seyahat"[13] yapmak, yerler arasındaki sürekliliği kırmak, ev ışıklarını aralarındaki çölden ayırmak için bir imkân olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra kentsel mekân düzenlemesi sınıfları, etnik grupları, bazen cinsiyetleri ya da kuşakları ayırma yönündeki belirgin eğilimiyle öne çıkar –böylece sahte karşılaşma teknikleri daha uyumlu bir şekilde ve etkili olacaklarına dair daha büyük bir güvenle uygulanabilir; ancak daha önemlisi, ayrım kent içinde, ziyaretçinin silahsızlanabileceği ya da bir an için silahlarını bir kenara bırakabileceği geniş alanlar yaratır (ve bunlar en sık ziyaret edilen yerler olma eğilimindedir), çünkü orada bulunma ihtimali olan türden yabancılarla istenmeyen ilişkinin getirdiği tehdit başka yerlerde olduğundan daha az bunaltıcıdır; aslında orada yabancılarla karşılaşmak bir tehlikeden çok heyecan verici bir değişiklik fırsatı olarak hissedilir.

Bilişsel alan kent haritasına ya da ülke haritasına veya bir bütün olarak modern dünyaya yansıtılabilseydi, bir daireden ya da kompakt ve sürekli bir şekilden çok bir takımadalar biçimini alırdı. Modern dünyanın her sakini bakımından, toplumsal mekânın üzerine irili ufaklı sayısız bilgi lekeleri biçiminde geniş bir anlamsızlık denizi boşalmıştır: Özelliksiz bir çölün ortasında anlam ve ilgililik vahaları. Günlük işin büyük kısmı, göstergebilimsel olarak boş mekânlar içinde seyahat ederek –bir adadan diğerine fiziksel olarak hareket ederek– geçirilir. Adalar bitişik değildirler, ama birbirlerinin yerine de geçemezler; her biri farklı bilgiler, anlamlar, ilgililikler saklar. Kendi kimliklerini korumaları için kıyı boyunu güçlendirmek, seli durdurmak için önlemler alınması gerekir. Diğer bir deyişle, yabancıları yerlerinde tutmak gerekir. Toplumsal mekânın savunulması, kendi hareket hakkını elde etme ve ötekilerin bu haklarının sınırlanmasını sağlama mücadelesine gelip da-

---

13. Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge University Press, 1974), ss. 12-14.

yanır. Düzenli polis modern, kentli bir buluştu ve ilk baştaki görevi kamusal kent mekânını, ötekilerin anonimliklerini korumalarını engelleyen can sıkıcı meraklarıyla davetsiz misafirlere karşı savunmaktı.[14] İçinde olunacak değil, yalnızca içinden geçilecek bir alan olarak kamusal mekân anlayışıyla çatıştığından ötürü cezalandırılabilir bir suç olarak düşünülen "aylaklık", tipik bir kent suçuydu. Kentsel mekânın hiçbir zaman ulaşılamayan, her zaman hedeflenen ideali belki de, spagettiyi andıran bir çevre yolları, işlek caddeler ve kent otoyolları labirentiyle bağlanan, duvarlarla çevrili ve iyi korunan bir dizi küçük kaledir.

Kentsel mekân düzenlemesinin bir sahte karşılaşmalar ve uygar ilgisizlik alışkanlıkları ortamı olarak gelişmesi sürecinde, neden ve sonuç birbirini, ayrılmaları zor olacak noktaya kadar pekiştirdi. Sonunda biri olmadan diğerini düşünmek imkânsız hale geldi.

D. YABANCININ APORİSİ

Yabancıların yaşama mekânına yoğun bir şekilde girmeleri, toplumsal mekân oluşturmanın modern öncesi mekanizmalarının eskimesine –en önemlisi acınacak derecede yetersiz kalmasına– neden oldu. Görüngünün yalnızca boyutları bu mekanizmaların kullanımını engellemektedir. "Erişilebilir" yabancıların hemen komşular ve yaratıklar olarak kutuplaştırılması önceden var olan başarı şansını da kaybetti. Böyle bir girişimde bulunulsa bile, sonuçlar kuşkulu, tartışmalı ve kararsız olacaktır. Bir zamanlar geçici bir tahrik unsuru olan yabancılık sürekli bir durum haline geldi. Modern toplumun sorunu artık yabancıların nasıl bertaraf edileceği değil, sürekli olarak onlarla birlikte –yani bilişsel yetersizlik, ka-

14. 1835'te Derby'de yeni kurulan polis gücüne verilen, aynı zamanda düzeni korumak için profesyonel bir güç oluşturmanın başlıca nedenini ifade eden talimatlar iyi bir örnek oluşturmaktadır: "Geçerli bir nedeni olmadan, kaldırımdan rahatça geçilmesini önleyecek şekilde kaldırımlarda duran ya da oyalanan kişiler... tutuklanabilir ve mahkemeye çıkarılabilir" (Anthony Delves'ten aktarılmıştır, "Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800-1850", *Popular Culture and Class Conflict, 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure* içinde, Der. Eileen ve Stephen Yeo (Brighton: Harvester, 1981), s. 95).

rarsızlık ve belirsizlik durumunda– nasıl yaşanacağıdır. Bu, yaşam dünyasını yabancılardan temizleme girişimlerinin sona erdiği anlamına gelmez. Tam tersine: Yabancıların varlığının tahrik etmeden duramadığı yerleşik belirsizlik, çıkış yolunu, toplumsal mekânın oluşturulması üzerindeki kontrolü ele geçirme –yani yabancıların özgürlüğünü sınırlama ve sıkı denetim altına alma ve onları büsbütün "ait oldukları yerde tutma"– yönündeki sürekli çabalarda bulmaktadır.

Öte yandan, Simmel'in yabancılık, para ekonomisi ve akıl arasındaki kopmaz bağa ilişkin açıklamasının ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, tarihsel olarak edindiği biçimle modern yaşam yabancılar olmadan yapamaz. Duygusal taahhüt üzerindeki yasak, nitel farklılıklara ilgisizlik, geçmiş kısıtlamalardan ve gelecek kaygılarından bağımsız karşılaşmaya verilen değer –yabancılarla temasların ve yalnızca bu temasların sahip olduğu bütün bu dikkat çekici özellikler– modern iş dünyasında vazgeçilmezdir. Modern yaşamın sürmesi için yabancılığın deyim yerindeyse korunması ve geliştirilmesi gerekmektedir. "Komünal birliktelik" mucizevi bir zafer kazansaydı, modern toplumun temel kurumlarından hiçbiri hayatta kalamazdı; kişisel, duygusal yükü olan ilişkiler sahte karşılaşmalar ve uygar ilgisizlik alanını istila etseydi de bu kurumlar ayakta kalamazdı. Yabancılar olmadığında onları icat etmek gerektiği söylenebilir... Ve icat edilirler –her gün ve büyük çapta.

Yabancının toplumsal mekândaki konumunun ve rolünün derin müphemliğinin nedeni budur. Yabancılar, yabancılığı (fiziksel olarak ayırma ve hapsetme yoluyla; psikolojik olarak ilgisizlikle) bertaraf etmeye çalışan aynı gündelik yaşamın seyri içinde sürekli olarak yaratılırlar. Yabancılar, yaşam dünyasını asimile etmeyi ve ehlileştirmeyi amaçlayan aynı toplumsal mekân oluşturmanın ürünleridirler. Bekleneceği gibi, varoluşsal statünün müphemliği göstergebilimsel olarak tutumun müphemliğinde yansır. İhtiyaç ve tehdidin eşzamanlılığı olarak yaşanan şaşırtıcı yaratıcılık ve alıcılık karışımı, yabancılığın algılanmasında varoluşun aynı zamanda dayanak noktası ve felaketi olarak yansır. O zaman müphemliğin, çözümü olmadığı itiraf edilen bu durumun "çözümü", iç uygunsuzluğun seçilen bir toplumsal hedefe yansıtılmasıyla (yani tüm toplumsal mekânı dolduran müphemliğin bu mekânın seçilmiş tek

bir kesimi üzerinde yoğunlaştırılmasıyla) ve müphemlik mikrobunu bu temsili resimde yakma yönündeki sürüp giden çabalarla ümitsizce araştırılır. Çabalar sonuçsuz oldukları kadar kaçınılmaz olmaları nedeniyle, bitimsiz olmaya mahkûmdurlar.

Norbert Elias, öğrencisi John Scotson'un, eski bir yerleşim alanının yakınlarında karışık bir yeni gelenler grubunun oluşturduğu yeni bir yerleşim alanında yürüttüğü araştırmadan yola çıkarak, kavramsal "yerleşikler" ve "dışarlıklılar" çiftini üretti. Bu kavramsal çift, iki grubun çökeldiği, sürekli bir sınır çizme ve sınır koruma savaşı içinde birbirine karşı durduğu, ama birbirlerinin kimlik arayışına yaptıkları hizmetler nedeniyle birbirine kenetlendiği bir tür toplumsal biçimi kavramaya yönelikti. Elias, karşılıklı ayırma ve klişeleştirme sürecini harekete geçiren ilk girişimi "yerleşik" gruba atfediyordu. (Bu gerçekten de, diğer açılardan çarpıcı bir şekilde birbirine benzeyen iki grupta, bir grubun "yerleşikler", diğer grubun ise "dışarlıklılar" olarak ayrılmasına izin veren tek özellikti.) Daha önce itirazsız kendilerine ait olan "toplumsal mekân oluşturma" haklarına itiraz edilmesi nedeniyle kırgın olan yerleşik nüfusun yeni gelenleri püskürtmesi ve yeni gelenlerin iyi niyetli kabul edilme çabalarını açıkça reddetmesi ayrım sürecini başlatmıştı. Eski grubun böyle bir güce sahip olduğu açıktı; ve bunu yapmak güçlerinin maddi temelini oluşturuyordu. Güçlerinin üstünlüğü, kendi toplumsal mekân oluşturma versiyonlarının yeni gelenlerin karşı-haritacılığından üstün olmasında cisimleşiyordu. "Yerleşikler" ve "dışarlıklılar" bölünümü, toplumsal mekân oluşturma yönetiminde –toplumsal mekânı yöneticilerin sağladığı bilişsel haritaya göre bölme çabasında– gerekli olduğu üzere iktidarın asimetrisinden doğuyor ve bu asimetri tarafından güçlendiriliyordu. Mesafenin aşılmazlığını koruma ihtiyacını ilk ilan edenler güçlüler olduğu için, bölünümün köklerinin toplumsal mekân oluşturmaktan sorumlu olanların yakasını bırakmayan problemlerde (yani toplumsal mekân oluşturmanın şifa bulmaz aporetik sürecinde karşılaşılan problemlerde) aranması gerektiğini ileri sürmek doğru olur.

Modern hayat yabancılarla birlikte yaşamak demektir ve yabancılarla yaşamak her zaman kararsız, sinir bozucu ve sınayıcı bir hayattır. Yeni yerleşim yerinin sakinlerini "dışarlıklılar" olarak, yabancı ve yaratık olanın cisimleşmesi ve kirlenmenin nihai kay-

nağı olarak kurma fırsatı işe yaradı. Evet, modern durumun doğuştan gelen kusurunu tedavi etmedi –ama en azından çözümsüz bir kadere hayali bir çözüm getirdi. Dağılmış endişeyi biraraya topladı, (dağınıklıkları nedeniyle daha da ürkütücü olan) korkuları mücadele edilebilir ve –kim bilir?– belki de fethedilebilir somut, elle tutulur bir tehlike halinde yoğunlaştırdı. En azından tehlikenin nerede olduğu biliniyor ve böylece insan kendisini eskisinden daha az yolunu şaşırmış ve çaresiz hissedebiliyordu. Artık *tehlike* yeni yerleşim yerinin sakinleriydi. Ve korku, "tehdit edilme" duygusu derin olduğu ölçüde, "yerleşikler" kendi yerleşikliklerinin güvenliğinden o ölçüde daha az emin oluyordu –daha tüyler ürpertici ve korku uyandırıcı eğilimler, artık korkanların tüm içsel kötülüklerini cisimleştiren "dışarlıklılar" stereotipine sığdırılıyordu. Scotson/Elias'ın bulgularında, yerleşikler tarafından icat edilen stereotip, "toplumsal gerçekliklerin son derece basitleştirilmiş bir temsiliydi. Yerleşim alanı nüfusu arasında bulunabilecek farklılıklara yer bırakmayan bir siyah ve beyaz tasarımı yaratıyordu. 'En kötü azınlığa' karşılık geliyordu". Genel olarak, "kendilerini ne kadar tehdit edilmiş hissederlerse [her tür yerleşik grup], iç baskının ortak inançları yanılsama ve doktriner katılık uçlarına doğru sürüklemesi o kadar büyük ihtimaldir".[15] Stephen Mennel'in çok yerinde yorumuyla,

> bu damgalama süreci, bu son derece eşitsiz güç dengeleri içinde tahakkümün çok genel bir öğesidir ve çok çeşitli durumlarda damgalamanın içeriğinin aynı kalması dikkate değer. Dışardakiler, diğer özelliklerinin yanı sıra, her zaman pis, ahlâki olarak güvenilmez ve tembeldirler. On dokuzuncu yüzyıl sanayi işçileri de çoğunlukla böyle görülüyorlardı: Onlardan sık sık "Great Unwashed"* olarak söz ediliyordu. Beyazlar da siyahları çoğunlukla böyle algılıyorlardı ve hâlâ da öyle algılıyorlar.[16]

Bence, toplumsal/bilişsel mekândan "dışarlıklılar" olarak ayrılan kategoriye atfedilen değişik özelliklerin birleştiği nokta müp-

15. Norbert Elias ve John L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems* (Londra: Frank Cass, 1965), ss. 81, 95.

* Yıkanmamış büyük kalabalıklar. (y.h.n.)

16. Stephen Mennell, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image* (Oxford: Blackwell, 1989), s. 122.

hemliktir. Dışardakilere atfedilen tüm özellikler müphemliği belirtir. Kir, bildiğimiz gibi, şeylerin düzeninin temelini oluşturan ayrımları bulanıklaştırmaması için başka bir yerde kalması gereken, yersiz bir şeydir. Güvenilmezlik, ihtimalleri boşa çıkaran, kuralların bilinmesine dayanan hesapları faydasız kılan kararsız davranış anlamına gelir. Tembellik rutinin evrenselliğine ve dolayısıyla dünyanın çok belirli doğasına meydan okumak anlamına gelir. Dışardakiler stereotipinin diğer en genel öğeleri de benzer bir anlamsal yük taşırlar: Ahlâki olarak gevşektir, cinsel olarak uçarı, iş anlaşmalarında namussuz, aşırı duygusaldırlar ve aklı başında yargıya varma yeteneğinden yoksundurlar –ve tepkileri tamamen düzensiz ve öngörülemezdir. Diğer bir deyişle, dışardakiler bilişsel mekân oluşturmaya eşlik eden risklerin ve korkuların toplanma noktasını oluştururlar. Dışarlıklılar, tüm toplumsal mekân oluşturma amaçlarının sebatla ama beyhude, yerine düzeni getirmeye çalıştığı kaosun ve bu yer değiştirme umutlarının dayandığı kuralların güvenilmezliğinin kanıtıdırlar. Toplumsal mekânın dış kenarlarında kalmaları sağlanabilseydi, belki de dışarlıklılar her yere dağılmış olan müphemliği de kendileriyle birlikte götürebilirlerdi...

Ötekileri bağlayan toplumsal mekân haritalarını çizme hakkını, bu zor kazanılan hakkı kim elinde tutuyorsa (bu hakkın tüm tahakkümün ve baskının çekirdeği olduğunu söyleyebiliriz; aynı zamanda şimdiki baskıya karşı mücadelenin göz dikilen ödülü ve gelecek baskı için bir bilettir), kurtulmanın mümkün olmadığı yabancılar arasından, sözde onsuz olunabilir bir mutlak yabancılar kategorisi seçerek aporiyi zararsız hale getirmeye çalışacaktır; yabancıların yararlarını paylaşmadan günahlarını taşıyan ve bu nedenle hayat işinin temellerini etkilemeden atılabilecek (ya da atılabileceği umut edilen) kategori. Tüm adlandırmalar kuşkusuz gerçek "sorun"un yakınına yaklaşmayan geçici bir çaredir. Ancak, harekete geçirici gücünü koruyarak, böylece devam eden bir kaygı ve günlük bir görev olarak bilişsel mekân oluşturmayı tahkim ederek, yabancılar dünyasını yaşanabilir kılmak açısından büyük, belki de temel bir katkıda bulunur.

Şimdiye kadar yazılmış en büyüleyici güzelliğe ve derinliğe sahip antropoloji eserlerinden biri olan *Tristes tropiques*'te[17] Claude

17. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955), özellikle 38.

Lévi-Strauss, "ilkel" toplumların tehlikeli yabancılarıyla, bizim uyguladığımız ve normal ve "uygar" kabul ettiğimiz stratejiden farklı (zorunlu olarak aşağı değil) bir stratejinin yardımıyla başettiklerini ileri sürmüştür. Onlarınki *antropofajik* bir stratejidir: Onlar bu yabancıları güçlü efendi, gizemli güçler olarak yerler, yutarlar ve sindirirler (*biyolojik olarak* onlarla birleşir ve onları asimile ederler) ve belki de böylece bu güçlerden yararlanmayı, onları özümsemeyi ve kendilerinin kılmayı umut ederler. Bizimki *antropoemik* (Yunanca *emein* "kusmak") bir stratejidir. Tehlikeli olanları biz ya sürgüne ya da güvenli bir şekilde hapsedilebildikleri kaçma imkânı olmayan korumalı yerleşim bölgelerine atarız –düzenli yaşamın yürütüldüğü yerden uzaklaştırır, toplumun sınırları dışında tutarız.

Lévi-Strauss böyle diyor. Ama ben, tasvir ettiği stratejik alternatifin, tarihsel olarak birbirini takip eden toplum tiplerini birbirinden ayırmaktan çok bizimki de dahil olmak üzere her toplumda bulunduğunu ileri sürüyorum. *Fajik* ve *emik* stratejiler paralel olarak, her toplumda ve her toplumsal düzenleme düzeyinde uygulanır. İkisi de toplumsal mekân oluşturmanın vazgeçilmez mekanizmalarıdır, ama ancak birbirlerinin mevcudiyetinde, ancak bir çift olarak etkilidirler. Tek başlarına iki strateji de az çok istikrarlı bir toplumsal mekânı garanti edemeyecek kadar atık üretirler. Oysa iki strateji bir arada, birbirlerinin atıklarını bertaraf ederek, maliyetlerini ve yetersizliklerini daha az engelleyici ya da daha dayanılır kılabilirler.

Fajik strateji "kapsayıcıdır", emik strateji ise "dışlayıcıdır". Birincisi yabancıları komşular olarak "asimile eder", ikincisi onları yaratıklarla birleştirir. Bir arada, yabancıları kutuplaştırırlar ve komşuluk ve yabancılık kutupları arasındaki en can sıkıcı ve tedirgin edici orta sahayı temizlemeye çalışırlar. Yaşam koşullarını ve seçeneklerini tanımladıkları yabancılar açısından, gerçek bir ya o/ya bu oluştururlar: Uyumlu ol ya da lanetlen, bizim gibi ol ya da ziyaretini fazla uzatma, oyunu bizim kurallarımızla oyna ya da oyundan tamamen şutlanmaya hazır ol. Yalnızca böyle bir ya o/ya bu, iki stratejinin toplumsal mekânı kontrol etme açısından ciddi bir şans sunmasını sağlar. Bu nedenle iki strateji de her tahakkümün alet çantasında yer alır.

---

bölüm; İng. çev. John Russell, *A World on the Wane* başlığıyla yayımlanmıştır (Londra: Hutchinson, 1961).

Kabul kuralları ancak kovma, sürme, atma, reddetme, ihraç etme yaptırımlarıyla tamamlandıklarında etkilidirler –ama bu yaptırımlar ancak kabul edilme umudu canlı tutulduğu sürece nesnelerini uyuma yöneltebilirler. Tek tip eğitim başarısız kişiler ve boyun eğmeyenler için "ıslah kurumları"yla pekiştirilir; kültürel sürgün ve yabancı âdetlerin kötülenmesi kültürel asimilasyonun cazibesiyle desteklenir; vatandaşlık değiştirme, "yurduna geri gönderilme" ve "etnik temizlik" ihtimaliyle desteklenir; yasal olarak ilan edilen yurttaşlararası eşitlik, göç kontrolü ve sınırdışı etme kurallarıyla tamamlanır. Tahakkümün, toplumsal mekân üzerindeki denetimin anlamı, fajik ve emik stratejileri değiştirebilmek ve –hangi stratejinin söz konusu durum için uygun olduğuna karar vermenin yanı sıra– hangisinin işleme konacağını belirleyen kriterleri kararlaştırabilmektir.

Modern dünyada yabancılar her yerde ve sabittirler; aynı anda hem hayatın vazgeçilmez bir koşulu (modern hayatın mümkün olması için, uygar ilgisizlik tarzında "sahte karşılaşmalar"dan fazlasına izin verilmeyerek, birlikte yaşanılan insanların çoğunluğunun yabancılar olarak kurulması gerekir) hem de bu hayatın doğuştan gelen rahatsızlıklarının en acılısıdır. İki strateji hiçbir şekilde yabancılar "problemi"nin "çözümleri" değildir –yarattıkları endişenin ya da statü ve rollerinin her zamanki müphemliğinin de çözümleri değildirler; "problemi" "kontrol altında tutma"nın yollarından başka bir şey değildirler. Kontrolü elinde tutan (toplumsal mekân oluşturmaktan sorumlu olan), toplumsal tahakküme aporetik yabancılık fenomenini yeniden işler: Tahakkümün düzeyi ve ölçüsü kontrolün düzeyini ve ölçüsünü yansıtır.

Yabancıların –yeterince tanımlanmayan, yeterince belirlenmeyen, ne komşu ne de yaratık olan, ama potansiyel olarak (tutarsız bir şekilde) ikisi de olan ötekilerin– mevcudiyetinin yarattığı karışık, müphem duyguları *proteofobi** olarak adlandırmayı öneriyorum. Bu terim, netliğe düşkün bilgiye inatla meydan okuyan, tahsisleri atlatan ve bilinen sınıflama çizgilerini çökerten çok biçimli, alotropik fenomenlerin mevcudiyetinin yarattığı korkuyu belirtir. Bu korku –Wittgenstein'dan sonra– "nasıl devam edeceğini bilmeme" olarak açıklanabilen yanlış anlama endişesine benzer.

* Her biçime bürünebilen, her kılığa girebilen korku. (y.h.n.)

Bu proteofobi kişinin kendisini kaybolmuş, kafası karışmış, güçsüz hissettiği durumlardan hoşlanmamasını belirtir. Açıktır ki bu tür durumlar bilişsel toplumsal mekân oluşturmanın üretim artığıdırlar: Bazı durumlarda nasıl devam edileceğini *bilmeyiz*, çünkü nasıl devam edileceğini *bilme*nin anlamını bizim için tanımlayan davranış kuralları bu durumları kapsamamaktadır. Bu nedenle bu tür endişe uyandıran durumları, tam da daha önce bir bilişsel mekân oluşturulduğu ve dolayısıyla biz düzenlenmiş mekân içinde davranışı disipline eden bazı kuralları öğrendiğimiz için ayırt ederiz –ama bazı durumlarda bu kuralların hangilerinin geçerli olduğu açık değildir. Yabancılarla karşılaşma, bu tür durumların en açık ve asap bozucu olanıdır (en yaygın olmakla birlikte). Düzenden sorumlu olanların bakış açısından, yabancılar "toplumsal mekân oluşturma" denilen üretim sürecinin katı atıklarıdırlar; sürekli olarak yeniden işleme ve atık problemleri yaratırlar. Gelgelelim, yalnızca tahakkümün yol açtığı ve desteklediği miyopi, son iki faaliyeti, toplumsal/bilişsel mekân oluşturmanın "pozitif" etkilerinden farklı bir düzeye atar.

Toplumsal mekânın yönetimi proteofobiyi ortadan kaldırmaz; böyle bir hedefi de yoktur. Proteofobiyi temel kaynağı olarak kullanır, ve bilerek ya da bilmeden, ama sürekli olarak stoklarını doldurur. Toplumsal mekân oluşturma süreçlerini kontrol etmek şudur: proteofobinin odaklarını kaydırmak, proteofobik duyguların yöneleceği nesneleri seçmek ve sonra bu nesneleri birbirini izleyen fajik ve emik stratejilere tâbi tutmak.

E. AHLÂKİ MEKÂN OLUŞTURMA: BİLİŞSEL MEKÂNI YIKMA

Toplumsal mekânın esas olarak bilişsel bir süreç olarak kurulması ve sürdürülmesinde, duygular ya bastırılır ya da –göründüklerinde– hizmetkâr rolüne indirgenir. Mekân oluşturmanın sıkıntıları ve dertleri esas olarak bilişsel yapıdadır: Her zamanki dertlerinin en yaygın ve belirgin olanı bilişsel şaşkınlıktır: Kuralların belirsizliği, nasıl devam edileceğine ilişkin bilgi eksikliği olarak yansır.

Ahlâki mekân oluşturma toplumsal/bilişsel mekânı tanımlayan

kuralları dikkate almaz. Yakınlık ve uzaklığın toplumsal tanımlarından habersizdir. Hiçbir önceki bilgiye dayanmaz; yeni bilgi üretimine de girişmez. Genel olarak –inceleme, karşılaştırma, hesaplama, değerlendirme gibi– insani entelektüel kapasiteleri kullanmaz. Bilişsel mekân oluşturmaya özgü entelektüel standartlarla, son derece "ilkel" görünür: Bilimsel bir şekilde yönetilen bir fabrikayla kıyaslandığında bir ev sanayisi.

Bilişsel mekân oluşturmanın nesneleri *birlikte* yaşadığımız ötekilerdir. Ahlâki mekân oluşturmanın nesneleri kendileri *için* yaşadığımız ötekilerdir. Bu ötekiler tüm tipleştirmelere dirençlidirler. Ahlâki mekânın sakinleri olarak, her zaman özgül ve yeri doldurulamazdırlar; kategorilerin örnekleri değildirler ve ahlâki mekâna kesinlikle kendilerine ahlâki ilginin nesneleri olma *hakkını* veren bir kategorinin üyeleri olarak girmezler. Yalnızca orada, dışarıdaki somut ötekiler olarak, ahlâki ilgi tarafından doğrudan hedeflenmiş olma sıfatıyla ahlâki bir duruşun nesneleri olurlar. Ahlâki sorumluluk, toplumsal mekâna hükmeden aklın sesine ve işaret direklerine kör ve sağır kalarak paylaştırılır.

Ahlâki yakınlık bilişsel yakınlıkla örtüşebilir; ahlâki ilgi en büyük yoğunluğuna ötekine ilişkin bilginin en zengin ve en mahrem olduğu durumda ulaşabilir ve bilgi azaldıkça ve mahremiyet giderek yabancılaşmaya dönüştükçe azalabilir. Bu gerçekten de olabilir; ama örtüşme kesinlikle kaçınılmaz değildir –zorunlu olarak ayrıcalıklı ihtimal bile değildir. İki mekân oluşturma farklı ve karşılıklı olarak özerk faktörler tarafından yönlendirilir ve çatışma ve karşılıklı yıkım heyulası sürekli olarak rahatsız birarada varoluşun üzerinde asılı durur.

Toplumsal/bilişsel mekân oluşturma faaliyetini yönetenler, mantıksız, değişken ve kararsız görünmek zorunda olan ahlâki mekân oluşturmadan kaçınmalıdırlar. (Ahlâki mekân oluşturma nedenlerden habersizdir, hiçbir ifade edilebilir bilgiye göndermede bulunmaz ve sonuçlarını kabul etmek konusunda kararsız olanları ikna etmek şöyle dursun, kanıtlarla bir özsavunmaya girişemez.)[18]

18. *Modernity and the Holocaust*'ta (Cambridge: Polity Press, 1989) "doğrucu Davutlar" –Nazi işgali altındaki Avrupa'da çoğunlukla kamuoyunun baskılarının yanı sıra baştakilere de açıkça meydan okuyarak Nazi soykırımının kurbanlarını kurtaran bireyler– arasında yürütülmüş bir araştırmanın bulgularını analiz ettim.

Ahlâki mekân oluşturma pek az düşünce içerdiği ve dolayısıyla herhangi bir şeyden "kaçınamayacağı" için bunun tersi pek geçerli değildir: O yalnızca bilişsel mekânın emirlerini göz ardı eder (ya da daha doğrusu göz ardı *ediyormuş gibi* hareket eder). Ahlâki mekân oluşturmanın önüne geçmek ya da etkilerini gidermek için az çok bilinçli çabalara girişilmeden bilişsel mekân oluşturmanın tortuları güvence altına alınamıyorsa da, ahlâki mekân oluşturma sadece bilişsel mekân oluşturmanın başarılarını küçümser –alçaklığını katmerleştiren bir kötülük. Toplumsal/bilişsel mekân oluşturmanın entelektüel kaynakları, ahlâki mekânı kuran tek kaynak olan ahlâki sorumluluğun karşısında fena halde etkisizdir.

Ahlâki sorumluluğun birdenbire yok olacağından ve bir daha canlanmayacağından asla emin olunamayacağı için, bilişsel toplumsal mekân oluşturmanın en büyük hedefi, tekrar canlanırsa ahlâki sorumluluğu kabaca toplumsal yakınlığın mahremiyeti ile toplumsal mesafenin yabancılığı arasındaki ayrıma karşılık gelen sınırlar içinde tutmaktır: Elindeki araçlarla, ötesine ahlâki sorumluluğun erişemeyeceği ve böylece toplumsal mekândan sorumlu olanların idari kararlarına müdahale edemeyeceği izin verilebilir "toplumsal yükümlülükler evreni"ni oluşturmak. Bu, bazı insan kategorilerini, toplumsal mekândan (suçlular, "halk düşmanları", ulusun, partinin ya da herhangi bir davanın düşmanları ya da "yabancı" –ve düşman– "ırklar" olarak), ahlâki sorumluluğun potansiyel nesnelerinin oluşturduğu sınıftan çıkarmak üzere dışlamakla, diğer bir deyişle bu insan kategorilerini *insan olmaktan çıkarmakla* eşdeğer olacaktır.

Bu tür çabaların tamamen etkili olduğu pek seyrek görülür; bu, ahlâki sorumluluğun sınırlarını daha fazla potansiyel nesneyi kapsayacak şekilde genişletmeye yönelik ters yöndeki çabaların da aynı şekilde yakasını bırakmayan bir zayıflıktır. Ahlâki mekân, tözü ne olursa olsun tüm entelektüel tartışmalara isteksiz görünmektedir; sanki bilişsel ve ahlâki mekân oluşturma, akıl ve

---

Bu bulguların verdiği en dikkat çekici mesaj, en yüce ahlâki sorumluluk varsayımı ile davranışın toplumsal belirleyenleri olduğuna inanılan "nesnel" ya da nesnelleştirilebilir faktörler arasında herhangi bir bağıntının bulunmadığıdır. Bu, baştakiler tarafından kullanılan ve kullanılabilir olan tüm standartlara göre, ahlâki davranışın tamamen öngörülemez ve dolayısıyla –ama daha da endişe verici bir şekilde– denetlenemez olması anlamına gelmektedir.

duygu, hesaplama ve insani itki arasında hiçbir iletişim hattı yok gibidir. Bu nedenle, hümanist geleneğiyle gurur duyan üniversite kenti Heidelberg'de yaşayan binlerce kişinin, geçici olarak civarda yerleşmiş, sığınak arayan 1300 kişiye ilgi gösterilmesini talep ederek sokaklara döküldüğünü duyuyoruz. Aynı zamanda üniversitenin yakınlarında oturan yüzlerce kişi, yakınlarına yerleşmek üzere yeni gelen 100 kişinin derhal ihraç edilmesini talep eden bir dilekçeyi imzalamıştı.[19] Göstericiler ile dilekçeyi imzalayanların ne ölçüde örtüştüğü belli değildi. Büyük ölçüde örtüşmüş olabilirler, çünkü koordinasyonun gelişme ihtimalinin en az olduğu bir alan, entelektüel, toplumsal mekân oluşturma ile duygusal, ahlâki mekân oluşturma arasındaki alandır. "Bütün insanlar kardeştir" türünden bir ideolojiyi benimsemek, kardeşlik haklarını harfiyen anlayabilen insanlara karşı hoşgörüsüzlüğün önüne geçer gibi görünmemektedir; öte yandan yabancı stereotipine düşmanlık, kişinin oturduğu sokaktan geçerken başı derde giren bir yabancıyı kahramanca savunmasını engeller gibi görünmemektedir.

Bilişsel olarak haritası çıkarılan toplumsal mekânda, yabancı, insanın pek az tanıdığı ve daha da az tanımak istediği biridir. Ahlâki alanda, yabancı, insanın pek az ilgilendiği ve daha da az ilgilenmeye hazır olduğu biridir. İki tür yabancı örtüşebilir ya da örtüşmeyebilir. O halde görünüşe göre, ahlâki olduğu halde irrasyonel olan ve ahlâksız olduğu halde rasyonel olan edimlerin yanı sıra, hem irrasyonel hem de ahlâksız edimlerde bulunmaya devam edeceğiz.

F. ESTETİK MEKÂN

Proteofobi bilişsel mekânın itici gücüyse, *proteofilinin** estetik mekân oluşturma çabalarını harekete geçirdiği söylenebilir.

19. Cf. "Hostel Plan Tests Liberal Conscience" 2 Aralık 1992 tarihli *The Guardian*'da, s. 7. Haberi yazan David Gow, "Bir Heidelberg mülteci projesi, 'benim arka bahçemde değil' biçiminde bir tepkiye yol açtı", yorumunda bulunuyordu. Öte yandan Schleicher'in, soyut Yahudi'nin iğrençliğini "Yahudi komşu"ya yakıştırma konusunda karşılaştığı zorluğu –ya da Himmler'in, bir ırk olarak Yahudileri yok etmeye hazır olan sadık SS'lerin her birinin esirgenmeyi hak eden "iyi Yahudi" olan bir tanıdıkları olduğundan nasıl şikâyet ettiğini– hatırlayın.

* Her biçime bürünebilen sevgi. (y.h.n.)

Sahte karşılaşma ve uygar ilgisizlik teknikleri, toplumsal/bilişsel mekân oluşturmanın araçlarıdır. Ötekini esas olarak en iyisi anlamsız fiziksel mekâna dönüşecek şekilde eriyen yabancı olarak üretir: İnsanın olmamasını tercih ettiği, ama olmadan yapamadığı kaçınılmaz bir baş belası. Bu koşullar altında, kişinin yabancılar hakkında edinmek istediği tek bilgi, onların nasıl yabancı statüsünde tutulacaklarıdır.

Gelgelelim, kentin fiziksel mekânı aynı zamanda estetik mekân oluşturmanın alanıdır: İlgi, merak, zevk ve haz uyandırma kapasitesinin eşitsiz dağılımı. Bilişsel ve estetik mekân oluşturmaların sonuçları çakışmaz. Toplumsal/bilişsel mekânın yabancısı, eğlence kaynağı olarak yoğun merak nesnesi olabilir. Bilişsel mekân oluşturma teknolojisi, yabancıların yanında bakışların başka yana çevrilmesini talep eder. Estetik mekân oluşturma teknolojisi gözü, kalabalık mekânın sunmak zorunda olduğu zevklerin içeri alınabileceği esas aralık haline getirir. Yabancılar, bilinmeyen, öngörülemeyen tarzları, görüntülerinin ve eylemlerinin kaleidoskopik çeşitliliği, şaşırtma kapasiteleriyle seyircilerin hazzı için özellikle zengin bir kaynak oluştururlar. Estetik olarak, kent mekânı, eğlence değerinin tüm diğer kaygıları hükümsüz kıldığı bir gösteridir.

Bilişsel ve estetik mekân oluşturma kentin farklı haritalarını vermekle birlikte, iki süreç hiç de ilişkisiz değildir. Tiyatronun yer gösterici kadınlara ve aslında, tercihen sivil giyimli olsalar ve göze çarpmasalar bile, esas olarak rahatlatıcı bir şekilde, "gerektiğinde" orada olduklarının bilinçaltında farkında olunan güvenlik görevlilerine ihtiyacı vardır. Yabancılardan, ancak yabancılıkları garanti edilmişse, seyirciler bunu sezerlerse ve gönül rahatlığının tehlike taşımadığından emin olurlarsa keyif alınabilir. Estetik mekân oluşturma, bilişsel mekân oluşturma sırasında çizilen haritaları yeniden çizebilir, ama toplumsal/bilişsel mekân oluşturma güvenilir sonuçlar üretmemiş olsa yeniden çizilecek hiçbir şey olmayacak, yeniden çizme istemi ya da kapasitesi de olmayacaktır. Yalnızca iyi yönetilen ve polis denetimi altında olan mekânda kentin estetik zevki çıkarılabilir. Yalnızca orada seyirciler –sözcüğün estetik anlamıyla– "kontrolü ellerinde bulundurabilirler".

"Estetik kontrol"ün güzelliği –bulutlanmamış güzellik, tehlike korkusu, vicdan azabı ya da utanç endişesiyle lekelenmemiş gü-

zellik– onun bağlantısızlığıdır. Bu kontrol, kontrol edilenin gerçekliklerine girmeyecektir. *Onların* seçeneklerini sınırlamayacaktır. Seyirciyi yönetmen koltuğuna yerleştirir –oyuncular orada kimin oturduğunun, sandalyenin kendisinin, hatta yönetmenin dikkatini çekme potansiyeli olan nesneler olduklarının farkında değildirler. Güle oynaya benzemeye çalıştığı diğer, tüyler ürpertici ve uğursuz toplumsal kontrolün tersine estetik kontrol, toplumsal mekân oluşturmanın sınırlamaya ya da boğmaya çalıştığı yaşamın olumsallığının gelişmesine izin verir. Estetik kontrolün bağlantısızlığı onun zevkini bulutsuz kılan şeydir. Şu kadınla karşılaşan adamı görüyorum. Duruyorlar, konuşuyorlar. Nereden geldiklerini bilmiyorum. Ne konuştuklarını bilmiyorum. Konuşmaları bittikten sonra nereye gideceklerini bilmiyorum. Bunları ve daha bir sürü şeyi bilmediğimden, onları istediğim şeye dönüştürebilirim, onları neye dönüştürürsem dönüştüreyim bunun, onların olduğu ya da olacakları şey üzerinde hiçbir etkisi olmayacağından, bu konuda daha da rahatım. Ben sorumlu benim; onların karşılaşmasına anlam veren benim. Adamı bir kadın avcısı, kadını evliliğin ezici monotonluğundan kaçmak isteyen evli bir kadın yapabilirim. Onları şu anda durdukları yerden doğru yatağa ya da kaçırdıkları şansa hayıflandıkları odalarına gönderebilirim. Hayal ettiğim gerçekliğin sahip olduğu ve ihtiyaç duyduğu tek sınır benim fantazimin gücüdür. Hiçbiri kesin, açık, geri dönülmez olmayan torbalar dolusu epizodlar olarak hayat; bir oyun olarak hayat.

Kentte (polis denetimi altındaki bir kentte, toplumsal mekân oluşturma işinin gereğince yapıldığı bir kentte) gezinmenin keyfi oyun oynamanın keyfidir. "Amaçsızca dolaşma, arada sırada etrafa bakınmak için durma"nın (Baudelaire ve en ünlü yorumcusu Walter Benjamin'in modern kentlinin temsilcisi haline getirdiği karakter olan *flâneur*ün [gezenti] faaliyeti böyle tanımlanır) nihai oyun olduğu söylenebilir.

G. OYUN SAHASI OLARAK BİRLİKTELİK

Büyük Hollandalı düşünür Johan Huizinga, daha popüler olan ama

kendisine göre İnsanı diğer canlı varlıklardan ayırmak için Ona verilen daha az ayırt edici adlar olan *homo sapiens* ya da *homo faber* yerine *homo ludens* –oyun oynayan insan– adını tercih etmektedir.[20] Oyun, diye yazar Huizinga, kültürden eskidir; gerçekten de kültürün, dünyada var olmanın bu insanca tarzının, biçimlendirildiği ve biçimlendirilmeye devam ettiği malzemeyi oluşturur. Oyun oynayan bir varlık kendi kendini koruma ve kendi kendini yeniden üretme işinin ötesine geçen bir varlıktır; tek hedefi kendini idame ettirmek olmayan bir varlıktır.

Hayatta kalmaya yönelik tüm vakur, "ciddi", şakaya gelmez meşgalelerin vurgulandığı bakış açısından oyun *gereksizdir*. "Akla uygun" hiçbir amaca hizmet etmez. Zenginlik sağlayabilir, ama başlamanın ilk amacı bu değildir. Bizi daha sağlıklı kılabilir, ama çoğunlukla etkisi tıp adamlarının sağlık olarak tanımlayacağı şeyin tam tersidir. Oyun hayatta kalmaya yönelik değildir (hayatta kalmakla bir ilgisi varsa o da hayatta kalmayı, hakkında hayal kurmaya ve peşinde koşmaya değer kılmasıdır). Kendisini işlevleriyle savunması istendiğinde, oyun mutlak ve çaresiz *gereksizliğiyle* ortaya çıkar.

Oyun *özgürdür*. Özgürlük yok olduğunda o da yok olur. Zorunlu oyun, emirle oynanan oyun yoktur. Kişi oyunun kurallarına uymaya zorlanabilir, ama oynamaya zorlanamaz. (Atı suya götürebiliriz, ama su içmeye zorlayamayız...) Oyunun inatla işlevsel olmamayı sürdürmesinin nedeni belki de budur. Bir amaca hizmet etseydi, benim ya da ötekilerin hoşlandığı ya da hoşlanmamın istendiği bazı şeyleri sağlamak ya da korumak için oynamak zorunda olsaydım, oynama edimimde pek az özgürlük kalacaktı. Edim, ancak tamamen ve bütünüyle gereksiz olduğunda gerçekten ve tamamen özgürdür.

Gereksiz olması ve özgür olma›ı oyunu "normal", "sıradan", "asıl", "gerçek" yaşamdan ayıran şeydir. Oyun ciddi olabilir, zaten çoğunlukla ciddidir ve ciddi olduğunda en iyi durumundadır; ama o zaman bile "*gerçek için değildir*"; "gerçekmiş" gibi oynanır, onu "gerçek gerçeklikten" ayıran tam da bu "–miş gibilik" niteliğidir.

---

20. Johan Huizinga, *Homo Ludens: Proeve eener bepaling van het spelement der cultur* (1938); Maria Kurecka ve Witold Wirpsza'nın Lehçe çevirilerinden yararlandım (Varşova: Czytelnik. 1967).

Kişi varsayımların ne olduğunu bilerek oynar: Özgürce kabul edilen ve özgürce bırakılabilecek varsayımlar. Böyle bir bilgimiz olmadığı ya da buna inanmaya cesaret edemediğimiz veya doğru olmadığından kuşkulandığımızda gerçeklikten söz ederiz. Gerçeklikte gereksiz hiçbir şey yoktur ve bu kadar çok özgürlük bulunmaz.

Ayrıca, gerçeklik balçık gibi, her yerde, dağınık, her yere yayılmışsa, oyun güvenli bir şekilde zamansal ve mekânsal duvarları arkasında korunur. Oyunun –bir zil, bir düdük, bir başlama atışı, bir bitiş çizgisi, perdenin kalkması ve inmesiyle– kesin olarak belirlenmiş başı ve sonu vardır. Başlamadan önce başlamaz ve sona erdikten sonra devam etmez. Oyunun sahne çerçevesi, çitler ve nöbet tutulan girişlerle kesin olarak belirlenmiş bir yeri vardır: Yarış sahası, tenis sahası, dans salonu, stadyum, diskotek, kilise, satranç tahtası. Oyun insanın temiz tutmak istediği ya da temiz tutmak zorunda olduğu kısımların üzerine dökülmez, oraları kirletmez, oralara erişmez; rahatsız edilmemesi gerekeni etkilememesi için yalıtılabilir, sınırlar içinde tutulabilir; hatta gizli bile tutulabilir. Sınırların netliği (ve uzlaşımsallığı) sayesinde, insan oyuna girebilir ve çıkabilir; bu "gerçeklik"te yapılamayan bir harekettir. Şimdi oynuyorum, şimdi oynamıyorum. İstersem oyundan, varsayımlarından, "–miş gibiliğinden" kendimi ayırabilirim. Oyunu "–miş gibi" eylemi yapan benim çekilebilme, vazgeçebilme kabiliyetimdir.

Oyun yeniden başlatılabilir ve *tekrarlanabilir;* sonu bile "-miş gibi"dir, gerçekten gerçek değildir. Hiçbir yenilgi (ve zafer) nihai ve kesin değildir. Rövanş ihtimali en acı yenilgileri yumuşatabilir. Her zaman yeniden denenebilir ve roller tersine çevrilebilir. Çünkü tekrarlanabilir, yeniden oynanabilir, çünkü sonu yalnızca yeni bir başlangıç için alan açar, yeni başlangıcı mümkün kılar –oynamak sonsuzluğu prova etmektir: Oyunda zaman yalnızca yeniden akmaya başlamak üzere belirlenmiş sonuna doğru akar. Zamanın yalnızca oyunun *içinde* bir "yönü" vardır, ama oyunun tekrarlanabilirliği bu yönü, daha doğrusu *zamanın akışını* iptal eder. Oynamak *birikimsel* değildir. Hiçbir şey çoğalmaz (oyuncunun becerileri ya da yorgunluğu, coşkusu veya can sıkıntısı dışında), hiçbir şey artmaz. Her yeni oyun *mutlak bir başlangıçtır* –son oyunun

sonucu yeni oyunun sonucunu etkilemez, başladığında son oyun kadar açıktır. "Gerçek gerçekliğin" tersine oyunun bir Markov *zinciri* olmayıp bir Markov *süreci* olduğu söylenebilir: Gelecekteki bir duruma ulaşma ihtimali yalnızca şu anki duruma dayanır, ona yol açan önceki olaylara değil. Tek bir oyunda, gerçeklikte olduğu gibi, önceki adımlar oyuncunun seçim özgürlüğünü kısıtlar –ama sonsuz bir şekilde uzatılabilen oyunlar dizisinde her yeni oyun başladığında, oyuncu önceki oyunda ne yapmış olursa olsun, özgürlük yeniden tam ve bir kez daha sınırsız olur. Oyunun kalıcı etkileri yoktur; "yapışıp kalmaz"; yükümlülükler doğurmaz, arkasında sınırlar ve görevler bırakmaz.

Her oyun kendi kurallarını koyar. Oyun kurallardır: Oyunun kurallara uyan bir dizi oyuncudan başka hiçbir varoluşu yoktur. Kurallar ifade edilme avantajına sahiptirler, böylece neyin oyuna dahil olduğu ve neyin olmadığı her durumda nettir ya da netleştirilebilir. Kuralların netliği isyanı engeller: "İnsan oyunun kurallarına karşı kuşkucu olamaz", der Huizinga: "Bir oyunun kurallarını ihlal etmenin hiçbir anlamı yoktur", der Baudrillard. "Bir dairenin tekrarı içinde, atlanabilecek hiçbir çizgi yoktur (bunun yerine oyundan çıkılabilir)".[21] Varoluşu kuralların ciddiye alınmasına bağlı olduğundan, kuralı "sadece bir uzlaşım" olarak göstermek oyunun "sadece bir oyun" olarak reddedilmesine varır –bu, daha önce gördüğümüz gibi, hiçbir oyunun hayatta kalamadığı tek durumdur. Oyun kendisini yasayı ihlal edenin değil, *oyunbozanın* tehdidinden korumaya çalışır

Oyun, kurallardan kendi düzenini dokur; basit bir düzen, rahat bir düzen, asla oyuncuların tepesinde toplumun ya da doğanın yasaları gibi sallanmayan, oyuncuların boyun eğme gönüllülüğüyle birlikte yeniden doğan ve bu gönüllülük tükendiğinde tortu bırakmadan buharlaşan bir düzen. İşte tüm düzenler böyle olmalıdır; bu nedenle, varsa birkaç "gerçek" düzen böyledir ya da böyle görünmektedir. Kuralların oluşturduğu düzen ne kadar titizlikle gözlenirse gözlensin, disiplin hiçbir zaman baskı olarak yaşanmaz. İnsanı aşağılamaz ve köleleştirmez. Tüm düzenlerin olmayı vaat ettiği, ama pek azının bu vaadi tutabildiği hayallerdeki düzen:

21. Jean Baudrillard, *Seduction*, İng. çev. Brian Singer (Londra: Macmillan, 1990), s. 146.

İmkân veren, güç veren, Wittgenstein'ın tüm anlayışın tözü olarak gördüğü "nasıl devam edileceği bilgisi"yle birlikte gelen bir düzen. Gerçekten de oyunun akla getirdiği düzen o kadar çekicidir ki, hiçbir düzen onun baştan çıkarıcı gücünden bir miktar çalmakta kusur etmez: Tüm düzenler yükümlülüklerden rolünü oynamak olarak, zorunlu hareketlerden rol yapmak olarak, hatta baskıcı yasalarından oyunun kuralları olarak söz etmekten hoşlanır...

Hepimiz oyuncuyuz. Kentli *flâneur, seyahat eden oyuncudur*. Oyununu kendisiyle birlikte gittiği her yere beraberinde götürür. Onun oyunu *solitaire*'dir [tek başına oynanan oyun]; bu nedenle oyunun tüm cazibesinden, bencil ya da kıskanç oyun arkadaşları ve her zaman uyanık, her zaman kusur bulan hakemler tarafından sınırlanmaksızın son damlasına kadar yararlanabilir. Onun oyunu ötekileri oynatmaktır, ötekileri oyuncular olarak görmek, dünyayı bir oyun haline getirmektir. Dünyayı dönüştürdüğü bu oyunda o tam denetime sahiptir. Öteki oyuncuların, kendi seçimini sınırlama potansiyeli taşıyan hareketlerini dikkate almayabilir. Dolanırken tasarladığı oyunlarda, tek hareket ettirici, senaryo yazarı, yönetmen, zeki seyirci ve eleştirmen kendisidir. Aylak aylak dolanmak [*flâner*], oyun oynama oyununu oynamak anlamına gelir; buna bir öte-oyun diyebiliriz. Bu oyun bir oyun olduğunun bilincindedir. Zevki olgun ve saftır.

Saftır, çünkü estetik yakınlık toplumsal mesafeye müdahale etmez; kent gezgini, içeri çekilenlerin içerdekilerin haklarını talep edeceklerinden korkmadan yabancıları kendi özel tiyatrosunun etrafına çekmeye devam edebilir. Toplumsal/bilişsel mekân oluşturma, estetik mekân oluşturmanın ancak oyuncullukla, yalnızca imgelemde, yalnızca sonuçsuz olarak ihlâl edebileceği mesafeler yaratmıştır. *Flâneur*'ün oyununda görünen yabancı, yalnızca yabancının *görüntüsüdür;* o *flâneur*ün gördüğü şeydir, bundan daha fazlası değil –bedenden, kimlikten, izlenimi 'veren' kişinin biyografisinden kopartılmış bir göz izlenimi. Henning Bech'in zekice gözlemlediği gibi,

> Kentin kalabalığında insanlar birbirleri için *dış görünüşler* haline gelirler –çünkü bir sürü yabancının bulunduğu kentsel mekânda insanın fark edebileceği tek şey budur. Ötekiler insanın bakışı açısından dış

görünüşlere dönüşür ve kendisi, insanın farkına varmadan edemeyeceği gibi onların bakışları için bir dış görünüş haline gelir. Böylece dış görünüş, bakışla yapılabilen değerlendirme biçiminin –yani güzel ya da iğrenç, can sıkıcı ya da büyüleyici gibi kriterlere göre estetik bir değerlendirmenin– nesnesi olur.[22]

Flâneur' ün tek yönetmen olduğu oyundaki aktörler dış görünüşlerden başka bir şey değildirler (oyunun rahatlatıcı sonuçsuzluğu, yönetimin zevk veren olumsallığı bundan kaynaklanır). Ancak oyuncuların dış görünüşlere indirgenmeleri, dış görünüşlerin "ayrılabilirliği" toplumsal mekân oluşturmanın bir başarısıdır –estetik güçlerin kendi başlarına yapamayacakları bir hareket. Kentte yabancıların en güvenli oldukları, tüm yabancılık ihlâllerinin genel anlaşmayla sonuçsuz, geçici, gereksiz, neşeli olduğu varsayılan yerler olmalıdır. Herkesin (kuralların muhafızları tarafından derhal defedilecek olan, "kamu düzenini bozan" birkaç davetsiz misafir dışında) yalnızca kendisinin bir dış görünüşü olarak ortaya çıkmaya hazır olduğu ve tüm ötekilerin de aynı şeyi yapmasını beklediği yerler.

Tüm kentlerde, baştan itibaren, üzerinde oynanacak ısmarlama sahneler olmuştur. Benjamin'in muhabbetle tasvir ettiği Kapalıçarşılar bunların en önde gelenleriydi. Ziyaretçilere bakma zevki sunmak, zevk arayanları çekmek için tasarlanmış mekânlar. Başlangıçtan itibaren *flâneur'* ün kederlerinden para kazanılıyordu. Bilerek ve önceden tasarlanarak bu mekânlar bakılabilecek zevkli görüntüler *satıyorlardı*. Bununla birlikte, müşterileri çekmek için bu mekânların tasarımcıları ve sahipleri önce onları *satın almak* zorundaydılar. Gereksizce bakma hakkı *flâneur'* ün, yarının *müşterisinin* ödülü olacaktı. Zevk veren teşhir, büyüleyici görüntü, şekillerin ve renklerin baştan çıkarıcı oyunu. Müşteriler *flâneur'* ün baştan çıkarılması yoluyla satın alınıyorlardı; *flâneur* baştan çıkarılma yoluyla tüketiciye dönüştürülüyordu. Bu süreç içinde malın alışveriş edene dönüşmesi mucizevi bir şekilde gerçekleşir. Günün sonunda, ayrım çizgisi bulanıklaşır. Artık neyin (kimin) tü-

22. Henning Bech, "Living together in the (Post) Modern World", 26--8 Ağustos 1992, Viyana'da, Avrupa Sosyoloji Konferansı'nda Değişen Aile Yapıları ve Yeni Birlikte Yaşama Biçimleri oturumunda sunulan bildiri; fotokopi edilmiş metinden alınmıştır.

ketim nesnesi, kimin (neyin) tüketici olduğu açık değildir.

Griselda Pollock yeni, aydınlatıcı çalışmasında,[23] mal ile tüketicinin, alışveriş yapmak ile alışverişin nesnesi olmanın bu şekilde "birleşmesinin" ilk olarak kadınların durumu ve deneyimi olduğuna işaret etmiştir –onların üzerinde uygulanan model özgün bağlamından soyutlanmadan ve geri kalanlarımızı içine alacak şekilde geliştirilmeden çok önce. Orta sınıftan alışveriş yapan kadınların durumunda, bakmak ve bakılmak başlangıçtan itibaren birbirine geçmişti, alışveriş kendini satma sürecinin bilinçli bir parçasıydı. "Kadınlar daha çok modern kentte göz alıcı rollerini uygulamak için alışveriş yapıyorlardı... 'başka birinin zenginliğini teşhir etmek" –ilk olarak Thorstein Veblen tarafından sözü edilen ve çok güzel bir şekilde tasvir edilen işlev. *Flâneurisme* oyununa ayrılan ısmarlama (alışveriş) mekânların sözde dişi *flâneuse*'lere başka bir yerde bulunmayan güvenli bir cennet sunduğunu ekleyebiliriz. *Flâneur* oyununu nerede oynayacağını seçebilir ve karar verebilirdi: Oysa *flâneuse* açısından, *flâneur*'ün gözde av alanlarının çoğu sınırların dışında kalıyordu. *Flâneur*'ün oyunculuğu ile modern/postmodern tüketimcilik arasındaki, bakmak ile bakan kişiyi bakmanın bir nesnesi yapmak arasında, satın almak ile satın alınmak arasındaki tarihsel bağın, kökeninde kadınların tüketici ve tüketim nesnesi olarak toplumsal kuruluşu yoluyla oluşturulduğu söylenebilir. *Flâneurisme*'in modern/postmodern tarihinin geri kalanı, biraz abartıldığında, *flâneur*'ün tarzının bir *feminizasyonu* olduğu söylenebilir...

H. YÖNETİLEN OYUN SAHASI

Bu fanteziler kumaşını dokumak, ateşli imgelemin potasını kırılmadan taşımak için *flâneur*'ün kalabalık içine daldığında "aylak adam"ın rahatça hareket edebileceği yeri koruması gerekir; görülmeden görmesi gerekir; her ikisini de –bir tiyatro olarak kalabalık ve senaryo yazarı ve yönetmen karışımı olarak gezgincinin özgürlüğünü– anımsatan, seyircinin yorulmak bilmez merakıdır.

23. Griselda Pollock, The View from Elsewhere: A Politics of Feminist Spectatorship - Reading around Manets *Bar at the Folies-Bergère* (MS).

Flâneur'de "seyretmenin keyfi muzafferdir"; *flâneur* "alık bakış"ta (*badaud*) duraklamaz: O "amatör bir detektif"tir.[24] *Flâneur*'ün işi zevkli, ama kolay değildir. Her yerde de yapılamaz. *Flâneur*'ü sürekli keşif gezisine çıkartan, onu dünyanın bir oyun olmasını bekleyen bir oyuncuya dönüştüren toplum, ona keşif oyununa uygun bir dünya sağlamak zorundadır. Böyle bir dünya ilk başta modern metropolün caddesiydi. Benjamin'in gözlemlediği gibi, *flâneur*'ün yaşamının ritmi büyük kentin hızıyla uyumludur. *Flâneur* "şeyleri kaçış hallerindeyken yakalar". Metropolün kalabalık caddelerinde şeyler kaçış halindedirler.

Gelgelelim, bütün caddeler *flâneur*'ün imgelemi için uygun bir av sahası değildir. Birincisi, kaldırımlar "oyalanmayı", "arada bir etrafa bakınmak için durmayı" fiziksel olarak mümkün kılacak kadar geniş olmalıdır. İkincisi, caddede ve kenarına dizilmiş evlerde, avare avare dolanmaya vakti ve isteği olanları cezbedecek kadar ilginçlik olmalıdır. Benjamin, kendisine şiirsel duyarlılık filmiyle yakalanmış ve dondurulmuş görüntülerle dolu bir zaman kapsülü olarak hizmet eden Baudelaire gibi. Paris'in kapalıçarşılarını ("böyle bir kapalıçarşının bir kentin, hatta dünyanın bir minyatürü olabilmesi için en şık dükkânların dizildiği, camla kapatılmış, mermer kaplı pasajları"), "*flâneur*'e mesken olabilecek" büyük kent tipinin ilk örneği olarak gördü.[25] İnsanlar kapalıçarşılara oyalanmak ve dolanmak için gelirlerdi. Kapalıçarşılar *içinde olunacak* mekânlardı, yalnızca *içinden geçilecek* mekânlar değil. Kapalıçarşılarda *flâneur* yuvasındaydı (*chez soi*); ortak sırrı saklamak için zımni bir suçortaklığına katılmış, birbirlerinin işine kaş çatmayacağına, hele hele müdahale etmeyeceğine söz vermiş, işlerini yapılması gerektiği gibi –tek başına, kalabalık bir yalnızlık içinde– yapmaya kolektif olarak kararlı *flâneur*'ler arasında bir *flâneur*. Ve her biri için yapılacak yeterince şey vardı: Kapalıçarşılar "eylemin olduğu yerler"di –ya da en azından kapalıçarşıların ilham ettiği, nadiren düş kırıklığına uğrayan beklenti buydu. Ve doğru tür eylem: Hiçbir zaman bir yük haline gelmeyen, sözde "aylak beyler" için oyunu hiçbir zaman bozmayan bir eylem. Bakılmaya ve soğukkanlı

---

24. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, İng.Çev. Harry Zohn (Londra: Verso, 1983), s. 69.
25. Benjamin, *Charles Baudelaire*, ss. 36-7.

gezgincinin hararetli imgeleminde hakkında fanteziler kurulmasına izin vermekten başka bir bedel talep etmeyen eylem. Açık ihtimallerin çekiciliğine tamamen sahip ama, gerçekleştirilme sıkıntısı olmayan; henüz ele geçirilmemiş bir şansın tüm heyecanını taşıyan ve ele geçirilmiş bir şansın basmakalıplığına sahip olmayan eylem. Tamamlanmadan önce yıkılıp giden kumdan şans kaleleri. Düş kırıklığına karşı garantiyle birlikte sunulan eylem; çünkü yakalanan şansın tersine kaçırılan şans hiçbir zaman yaşlanmaz ve kırışmaz. "Şimşek... sonra karanlık!", diye anımsıyordu Baudelaire güzel yolcuyu; özgürce dolaşan fantezinin, gözlerin geçici, şimşek kadar kısa tanıklığıyla frenlenmeden uygulayabileceği güzelleştirme çalışması nedeniyle daha da güzel: "Bir bakışı beni yeniden hayata döndüren güzel kaçak!...Sen benim hakkımda hiçbir şey bilmiyorsun, ben senin hakkında hiçbir şey bilmiyorum –seni sevebilirdim ve sen bunu biliyordun!"[26]

Kapalıçarşılar artık yok. Hâlâ bulunabildiklerinde, eski, ama artık işlevsiz ihtişamlarıyla miras sanayisi tarafından korunmuş olarak bulunabiliyorlar: Bir turist eğlencesi, belki de nostalji duyabildikleri bir şeyi hâlâ hatırlayan birkaç kişi için, günümüzde eylemin bulunduğu işlek yoldan (artık işlek caddelerin, çevre yollarının, otoyolların bir eşanlamlısı) gizlenmiş nostaljik bir inziva köşesi. Unutulmamalıdır ki bugünün eylemi farklıdır: Çoğunlukla tercihen duraklamadan, daha da iyisi etrafına bakınmadan, mümkün olduğunca hızlı bir şekilde buradan oraya *geçmektir*. Güzel yayalar artık görülmüyorlar; renkli camları olan arabaların içinde saklanıyorlar. Hâlâ kaldırımda duranlar en iyi ihtimalle garsonlar ve satıcılar, daha sık olarak da tam ve basit olarak *tehlikeli insanlar:* Miskinler, dilenciler, vicdanı rahatsız eden evsizler, uyuşturucu satıcıları, yankesiciler, saldırganlar, av bekleyen çocuk düşkünleri ve tecavüzcüler. Bir an için arabaların tekerlekli güvenliğini terk eden masum ya da bu güvenliği hic elde edemeyen diğerleri (onlar da kendilerini masum olarak düşünürler) için, cadde tiyatrodan çok bir cangıldır. İnsan oraya ancak *mecbur* olduğunda gider. Fırsatlarla değil risklerle dolu bir yer: Aylak beyler için değildir, hele hele cesaretsiz olanları için hiç değildir. Cadde insanın

26. Charles Baudelaire, "In Passing", *Les Fleurs du mal* içinde, İng.Çev. Richard Howard (Londra: Pan Books, 1982), s. 98.

evde ya da arabada, kilitler ve hırsız alarmları gerisinde saklandığı "orada", "dışarıda"ki vahşettir.

"Cadde ölü mekândır... Yalnızca içeriye geçmenin bir yoludur", diye özetliyordu Richard Sennett yirmi yıl önce, postmodern metropolün yeni çağını müjdeleyerek, döneminin en etkileyici ve şaşırtıcı kentsel gelişimlerine ilişkin analizinde.[27] "Burada birkaç dükkân ve geniş boş mekân alanları vardır. Burası kullanılacak değil, içinden geçilecek bir alandır". "Yeni ve gelişmiş" kamusal mekânın "cadde *olmadığı*" –ve caddeden, o denetimsiz mekândan, günümüzün Gotik öykülerinin şu gözde yerinden rampalar ve parmaklıklarla ayrıldığı kesinlikle belirtilmiştir. Çevredeki her şey aynı mesajı iletir: "Kamusal mekân içinden geçilecek bir alandır, içinde olunacak bir alan değil"; kent planlamacısının bozuk diliyle temel, "dikey bütün için trafik akışını destekleme ağıdır".

Ziyaretçilerin kalması, durması ve etrafına bakması istenen yerler, aynen ziyaretçilerin evlerinde yaptıkları gibi çelikle ve silahlı ya da elektronik muhafızlarla caddenin kamusal mekânından ayrılır. (En sonunda İngiliz'in evi gerçekten onun kalesine dönüştü –hırsız alarmları ve üçlü kilitler; kale hendekleri, kuleler ve tüfeklerin yüksek teknoloji ürünü çağdaş karşılıklarıyla.) Binalar sırtlarını caddeye döndüler; bir zamanlar içerisinin vaatlerini gururla ilan eden, gösterişli bir şekilde davetkâr olan kapılar ve girişler artık küçüldü ve sanki kendilerini tamamen iptal etmeyi ve böylece içerisinin bir kerede ve tamamen dışarısının güvenilmez çamurundan uzaklaşmasını düşlüyorlarmış gibi en az göze çarpan köşelere saklandı. Ahlâksız bir suçortaklığı içinde kenetlenmiş, Bateson'ın "şizmogenetik zinciri"yle etrafını sıkı sıkıya sarmışçasına alışveriş merkezinin zenginliği ile caddenin sefaleti, birinin baştan çıkarıcılığını ve diğerinin iticiliğini desteklemek ve yeniden sağlamak için çabalarını birleştirmektedirler. Kuşkusuz cadde artık *flâneur*ün av sahası değildir. "Dışarısı" trafik akışını destekleme ağından başka bir şey değildir. Peki ya sonunda ulaştığınızda içerisi nasıl?

İçerisi gerçekten de muazzamdır. Olağanüstüdür. Zevklidir. Tam da "arada bir etrafa bakınmak için durarak amaçsızca do-

27. Richard Sennett. *The Fall of Public Man* (Cambridge University Press, 1977), ss. 12-15.

lanılacak" bir yerdir –eğer varsa bir *flâneur* cennetidir. Ya da daha doğrusu öyle görünür. Aslında duvarlar arasındaki yeni uğraklar *flâneur*'ün nihai yenilgisinin mekânlarıdır. *Flâneurisme*'in baştan çıkarıcılıklarının en kutsalı –senaryoyu yazma ve dış görünüşler oyununu yönetme hakkı– tasarımcılar, yöneticiler ve alışveriş merkezlerinden kâr edenler tarafından gaspedilmiştir. Senaryolar artık hazır mamül ve uzman yapımıdır, ihtiyatlı ama kesindirler ve imgeleme, hele hele seyircinin özgürlüğüne pek az yer bırakırlar. Dikkatle (yönetilen) kendiliğindenlik kılığına sokulmakla birlikte yönlendirme sabittir ve her yerdedir. Buralar *ikinci düzey oyun*, öte-oyun yerleridir: Oyun burada açıkça ve utanmazca oyunun adıdır, içerinin cazibesine kapılanlar oyun oynamayı oynarlar: Senaryo yazarlarının ve yönetmenlerin karakterlerini oynayan, titizlikle sahneye konulmuş gösterinin aktörleri.

Ama hazır senaryoların ve uzman yönetiminin sağladığı bu garantili zevk artık eve de götürülebilir (kiralık video kütüphaneleri, dükkânları). Ve eve götürülmektedir –büyük ölçekte. (Muhtemelen, alışveriş merkezlerinin keyfini kaçıran gidip gelme problemlerini ve oyunun "etkileşimli" yönünün zevkleri sayesinde bu merkezlerdeki gösterilerin sınırlılıklarını ortadan kaldırarak "tele alışveriş" ve bilgisayar oyunlarının rahatlığı, alışveriş merkezleri ve alışveriş merkezi gösterileriyle rekabet ettikçe daha da genişleme ihtimali olan bir ölçekte.) Bu *flâneur* al-götür depoları nedeniyle, *flâneur*'ün av sahası olarak kent *telekente* (Henning Bech'in bulduğu diğer bir isabetli terim) dönüşmektedir. Teleseyircinin karşılaştığı yabancılar (yabancıların dış görünüşleri) "teledolayımlı"dır. Rahatlatıcı bir şekilde yaşamları cam bir ekranla sınırlıdır: Varoluş tarzlarının saf *dış görünüşe* indirgenmesi en sonunda elle tutulur bir şekilde açık, şüphesiz, teknolojik olarak garantilenmiştir.

Artık yabancılara korkmadan, açık açık bakılabilir –hayvanat bahçesindeki aslanlara bakılabildiği gibi; uzun sivri dişler tenin yanına bile yaklaşmadan kükreyen hayvanların verdiği tüm ürperti ve dehşet. TV suç ve polis filmlerinin sonsuz yeniden çevrimlerinde yabancılar (yabancı oldukları için yabancılardan bekleneceği üzere) birbirlerini soyar, sakatlar, boğar, birbirleşine ateş ederken seyredilebilirler. Ya da hayvani tutkularına kapılmışlarken neşeyle

izlenebilirler. Veya daha da iyisi, en küçük bir joystick hareketiyle hareket ettirilebilir, senaryoyu oynamaları sağlanabilir ya da sahneden çıkarılabilirler. Nesneler olarak sonsuz derecede yakındırlar; ama neyse ki eylem özneleri olarak sonsuz derecede uzak kalmaya mahkûmdurlar. Telekentte yabancılar, prezervatifle cinsellik gibi sterilize edilmiş ve güvenlidirler: İşi bilen biri, bir uzman, güvenilir bir uzman, görünmezliği nedeniyle daha da fazla güvenilen bir uzman artık onlardan korkmak gerekmediğini belirtmiştir –tek bir gölgenin görünmediği saf bir gümüş astar– ve bu nedenle zevkin önceden ya da sonradan düşünme nedeniyle bozulması gerekmez, dikkat unutulabilir, sonuçlara dair hiçbir düşüncenin vicdanı bulandırması ya da zevki zehirlemesi gerekmez.

Telekent nihai *estetik mekândır.* Telekentte ötekiler yalnızca zevk nesneleri olarak görünürler, hiçbir bağ yoktur (artık eğlendirmedikleri zaman ekrandan –ve dolayısıyla dünyadan– zaplanabilirler). Eğlence sunmak, tek var olma haklarıdır –ve birbirini izleyen her "açışta" yeniden doğrulamak zorunda oldukları bir haktır bu.

Estetik mekândaki yaşam esas olarak *solitaire*'dir [tek kişilik]. Oradaki her paylaşma, bu hayatın yaşandığı dünyayı dolduran dış görünüşler gibi ya da –birçok ama tek, kalabalık caddede omuz omuza, ama her biri paylaştıkları mekândan kendi anlatılarını sessizce kuran, her biri ötekini senaryo için hazırladığı sahnedeki bir dekor olarak gören– *flâneur*'lerin kendileri gibi arızi ve tamamen yüzeysel görünür. Estetik mekânda birliktelik tesadüfi ve arızidir –kendi hakiki gerçekliklerinin görünmez, ama sarsılmaz hayallerine kapanmış monadların yakınlığı. Ailenin bir TV ekranı karşısında toplanması bile bir eğlence merkezinin "paylaşımı" ve "birlikteliği"ne sahiptir. Ama bu aile toplantısı bile, ailece kitap okumalar, konuşmalar ve şarkı söylemelerin daha önce atıldığı ve gömüldüğü geçmişe doğru hızla kayboluyor. Birden fazla TVnin olduğu, kişisel stereoların, taşınabilir disk çalarların bulunduğu ve ailenin her üyesinin bilgisayar oyunlarına sahip olduğu evlerde aile toplantısı için pek az fırsat var. *Flâneur*'lerin artık aile çatısı altındayken seyahatlerini askıya almalarına gerek yok. Aslında ailenin diğer üyelerinin, eğlence ve keyif nesneleri olarak her yerde bulunan telekentin cazibesiyle rekabet edebilmek (oyun dışı bırakmak şöyle dursun) için daha çok, daha çok çalışmaları gerekecektir.

Ve bir kez estetik mekân oluşturmaya tâbi tutulduklarında oldukları tam da budur: Eğlence ve keyif nesneleri. Ancak bu sıfatla bireysel, dikkat çekici, hesaba katılabilir varoluşu elde edebilirler. Bunun alternatifi, stereonun ahengini bozan "gürültü" işlevi değilse, zevk veren nesnelerin yerleştirildiği gri zemin işlevidir. Telekentin cazibeleri, estetik olarak kurulmuş dünyanın bütünü için standardı oluşturmaktadır. Bu dünyada yakınlık ötekinin sağlayabildiği eğlence ve zevkin hacmine bağlıdır. Yakınlığın iç dairesi keyif, "iyi vakit geçirme", "eğlenme" alanıdır. İnsan estetik olarak kurulmuş dünyada sezdirmeden yürümez –oraya cümbüş yapmaya, çılgınlık yapmaya gider; gülüp oynar, delice eğlenir, âlem yapar– *oynar, oyun oynamayı oynar*.

Estetik olarak kurulmuş dünyaya giren ötekiler öncelikle eğlendirme değerlerini göstererek kabul için başvuruda bulunmalıdırlar. Biletler verilirse yalnızca tek giriş içindirler ve kalış süresi önceden belirlenmez. Eğlendirme değeri canlı tutulmalı ve kaçınılmaz bir şekilde aşinalık ve can sıkıntısı nedeniyle uğradığı değer kaybına karşı mücadele etmesi gerektiğinden ötürü hep daha çekici biçimlerde sürekli olarak zenginleştirilmelidir; ancak alışkanlık yaratıcı niteliği geliştiren ötekiler daha uzun kalmayı umabilirler –ama bu alanda ilaçlar ve sonsuz bir şekilde yeni oyunlar sunma imkânına sahip, başarıyla tasarlanmış yüksek teknoloji ürünleri insanlar karşısında kesin bir üstünlüğe sahiptirler. Estetik mekânın sahibi, istenmeyen müşterilere hizmet vermeyi yalnızca kendi yargısına göre reddetme hakkına sahiptir. Burada anlaşma, sözleşme yoktur, yalnızca devam ettiği sürece karşılıklı zevk vardır. Toplumsal mekân oluşturma (zorunlu olarak ulaşmasa da) "yapılaştırmayı", ayrımların netliğini, kategorilerin sabitliğini, monotonluğu ve tekrarı, öngörülebilirliği, beklentilerin karşılanacağına dair kesin garantileri amaçlarken, estetik mekân oluşturma bulanıklığı ve hareketli bölümleri, yeniliğin, şaşırtıcı ve beklenmedik olanın şok edici değerini, her zaman hızlı hareket eden ve gerçekleşmenin hep ötesinde kalan beklentileri arar.

Evliliğin gözden düşmesinin, daha istikrarlı, ortodoks aile modellerinin yerini çeşitli "birlikte yaşama" biçimlerinin alması yönündeki giderek artan eğilimin, (yeni bir bildirime kadar hepsi hiçbir bağın olmadığı, programatik olarak epizodik olan) deneysel.

parçalı ve epizodik birlikteliğe yönelik hevesin ve diğer proteofili tezahürlerinin hep, toplumsal mekânın estetik mekân tarafından aşındırılmasının ve toplumsal mekân oluşturmanın kriterlerinin ve mekanizmalarının yerini giderek estetik mekân oluşturmanın kriterleri ve mekanizmalarının almasının yan etkileri olduğunu ileri sürüyorum.

I. AHLÂKİ MEKÂN OLUŞTURMA: ESTETİK MEKÂNI YIKMA

Ne bilişsel olarak ne de estetik olarak mekânlaştırılmış dünyalar ahlâki mekân oluşturmaya karşı konukseverdir. Her ikisinde de, ahlâki itkiler yabancı cisimler ve patolojik kütlelerdir. Toplumsal/bilişsel mekânda, kuralların kibirli ve kayıtsız gayri şahsiliğini zayıflattıkları ve aklın saflığını, çıkmaz duygu lekeleriyle kirlettikleri için. Toplumsal/estetik mekânda, baştan çıkarıcı güçlerini yalnızca hareket halinde ve emredildiği anda yok olmaya hazır olmalarından alan şeyleri sabitleme, durdurma ve hareketsizleştirme eğilimleri nedeniyle.

Estetik mekânın haritası, eğlence yoğunluğunun çeşitli derecelcriyle çıkarılır. En az tanınan ve en az tanınabilir olan nesneler en yüksek eğlence değerine sahip olduklarından, bilgi miktarları estetik mesafeyle ters orantı içinde kalırlar. Yeni ve şaşırtıcı (gizemli, aynı zamanda baş döndürücü ve belli belirsiz bir şekilde ürkütücü –*yüce*) olan estetik yakınlığa sokulur; yenilik aşinalığa, heyecan sıkıntıya dönüştüğünde estetik olarak "uzağa" ve en öteye itilir. Estetik mekâna özgü sıkıntılar ve dertler, zevk alınacak nesneler yakına çekildiği anda yeniliğin solma ve gizemin yok olma yönündeki can sıkıcı eğiliminden kaynaklanır. Estetik mekân oluşturma, bilişsel mekân oluşturmanın tam tersine, nesneleri yerinde tutamaz –tutmamalıdır. Hareketsizlik onun ölümcül günahı, haritaların dayanıklılığı ve uzun ömürlüğü ölümcül tehlikesidir.

Estetik mekânın, üretildiği mekân oluşturma sürecinde tamamen tüketildiği söylenebilir; potansiyel tortuları çökelme ve katılaşma zamanı bulamadan yok olur. Bu nedenle, süreklilikten, zamanın durdurulmasından ve buna yol açabilen her şeyden nefret

eder. Ahlâki bağlanma onun lanetlenmesidir: Dikkatin özgürce dolaşmasını askıya alır –ve bir yere sabitlenen dikkat kısa zamanda enerjisini tüketir ve çöker. Ahlâki tutum, kendi zincirlerini öteki için (Ötekini bir tatmin nesnesinden talep eden bir Yüze dönüştüren) sorumluluk biçiminde işleme yönündeki zararlı eğilimiyle, sürüklenmenin –estetik mekân oluşturmanın özünün– yeminli bir düşmanıdır. Ahlâki tutum, kısıtlamalardan kurtulmuş olsaydı kalacağından daha uzun bir süre dikkatini nesnesine yöneltir: Dikkatin kendisini bir sorumluluk kaynağı haline getirir ve sorumluluk Yüzün ihtiyaç duyabileceği sürece dikkatin sürdürülmesini gerektirir. Diğer bir deyişle, sorumluluk dikkatin kalıcı bir tortusu, sonucudur; ama dikkat ancak serbestçe dolandığı ve önceki konaklamalarının sonuçlarıyla tedirgin olmadan ihtimaller kanaviçesini taradığı sürece estetik mekân oluşturma kapasitesine sahiptir.

Eğlence değeri ilkesel olarak ahlâki sorumluluğun bir düşmanıdır ve bunun tersi de doğrudur. Ancak bu düşmanlar zaman zaman barış içinde yaşarlar, hatta işbirliği yaparlar, birbirlerine yardım eder ve birbirlerini güçlendirirler. "Başarılı aşk" modeli bu işbirliğinin önde gelen örneğidir: Sevilen kişideki gizeme duyulan saygı, farklılığın işlenmesi, sahiplenici itkilerin bastırılması, sevilenin özerkliğinin tahakküm buldozeriyle bastırılmasının reddedilmesi –eşteki yüceyi, bilinmeyeni, çapraşık olanı, olağanüstüyü korur ve artırır, böylece ortaklığın gerek ahlâki gerekse estetik değerini canlı tutar. Gelgelelim, böyle bir başarı elde etmek için, estetik tatmin arayan kişinin aynı zamanda ahlâki bir kişi olması gerekir. Estetik mekân oluşturmanın önünde eğildiği sınırları ve kısıtlamaları kabul etmelidir. Ancak o zaman estetik *mekân oluşturmanın* hummalı faaliyeti estetik bir *mekânla* sonuçlanabilir; ama bu aynı zamanda ahlâki bir mekân olacaktır. Başarı ancak, sadece teslimiyet pahasına ulaşılabilen işbirliğinin sonucu olarak gelebilir.

İ. KİMSENİN DEĞİL, BENİM TOPRAĞIM

Alan Wolfe, ahlâki davranışın toplumsal kaynaklarına ve rekabetçi

iddialarına ilişkin son derece özgün değerlendirmesinin sonuna doğru şöyle diyordu: "Modernliğin paradoksları düşünüldüğünde, müphem olmakta yanlış olan çok şey vardır ve belki de doğru olan çok şey vardır –özellikle müphem olunacak bu kadar çok şey varken".[28] Ahlâki aktörün içinde hareket ettiği, yaşamak ve eylemek zorunda olduğu müphemlik şiddetlenmiştir; şimdiden onun birçok düzeyini ve boyutunu ziyaret ettik ve inceledik.

Ahlâki edimin kendisi yerleşik bir şekilde müphemdir, her zaman özeni tahakkümden; hoşgörüyü kayıtsızlıktan ayıran ince ayrım çizgilerinden tehlikeli bir şekilde geçer.

Karmaşık karşılıklı bağımlılıklar ağında, herhangi bir edimin sonuçları müphem olmaya mecburdur –ne kadar soylu, bencillikten uzak ve bazıları için yararlı olursa olsun hiçbir edim, istemeden kendisini alıcı uçta bulanları incitmekten tam olarak kaçınamaz.

Müphemlik, toplumsallaşma ve toplumsallığın, toplumsal mekânı koruyan normların ve ahlâki mekânı yaratan ahlâki dürtülerin çapraz baskılarıyla sürekli olarak üretilir ve artırılır.

Toplumsal olarak onaylanan adiaforizasyon ahlâki itkiyle çatışarak, ahlâki kaygı ve görevin sınırlarını bile tartışılacak bir mesele haline getirir.

Resmi işaret direklerini izlemek, ahlâki açıdan doğru olmanın bir garantisi olarak, bu işaret direklerini göz ardı etmek ve çölde kendi yolunu seçmek kadar kuşkuludur. Ahlâksızlık uçurumu toplumsal olarak tavsiye edilen ve uygulanan birlikte yaşama kurallarına itaatin iki ucunda da gafili beklemektedir.

Her zaman ve her yerde, estetik tatmin arayışı ahlâki sorumluluğun baskılarına meydan okur, ama sürekli olarak estetik tatminle canlandırılmadıkça sorumluluk bocalayabilir, ahlâki kimliğini yitirebilir, kemikleşerek kuralın desteklediği görevin boş kabuğuna dönüşebilir.

Bu problemlerin hiçbir tek yanlı çözümü emin değildir. Ahlâki kişi müphemliği aşamaz; yalnızca onunla birlikte yaşamayı öğrenebilir. Ahlâk sanatı (böyle bariz bir şekilde zıt anlamların bir arada kullanıldığı bir ifade nedeniyle bağışlanabilirsek) ancak müphemlikle birlikte yaşama –ve bu yaşamın ve sonuçlarının so-

28. Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation* (University of California Press, 1989), s. 211.

rumluluğunu üstlenme– sanatı olabilir.

Sürekli olarak dayanakları ve koordinasyonu olmayan güdülerin ve kuvvetlerin baskısı altında olan yaşamın bağlamı karmakarışıktır –karışık ve kafa karıştırıcıdır. Ahlâklı bir kişi olmak kolay değildir –ve bu cümlenin kendisi ahlâk açısından kötü haberdir, çünkü böyle bir cümle ancak zaten gerçekleşmiş bir ahlâki başarısızlığın ardından, bir itiraf ya da özür olarak dile getirilebilir. Kuşkusuz özneyi ahlâki sorumluluk yükünden kurtarmak için tekrar tekrar yeni teklifler yapılacaktır ve kuşkusuz birçok kişi bu teklifleri dayanılmaz derecede çekici bulacaktır.

Wolfe bu tür tekliflerin en popüler olan ikisini tartışmaktadır: Her ikisi de Wolfe'ün "sivil toplum" (çok fazla kötüye kullanılan bir terimin bu durumda, pazar tarafından yönetilen ekonomik boyutlar ve devlet tarafından yönetilen politik boyutlar çıkarıldığında toplumsal bağlamdan geri kalanlar olduğu tahmin edilebilir) dediği şeye ait olan ahlâki otoriteyi gaspetmeye çalışan pazar ve Devlet: "Her iki güç de ahlâki aktörü bir kural yapıcı olarak değil, kurallara uyan olarak gördüğünden ötürü, pazarlara ve devletlere bel bağlamaktan kaynaklanan sorunlar şiddetlenmektedir".[29]

Pazar, tüketici seçiminin önemli olan tek seçim olduğu, çünkü ancak bu seçimin insan mutluluğunun toplamını artırma ihtimali olduğu görüşünü (eziyet çeken ahlâki özne bakımından açık bir çekiciliğe sahip bir görüş) savunur; "para değeri" doğru edimi yanlış edimden ayırmak için tahayyül edilebilir en iyi standart olmayabilir, ama kuşkusuz var olanlar içinde en iyisidir; "elimizden gelenin daha fazlası elimizden gelmez", ahlâki görevin dış sınırlarını çizmenin en emin yoludur. ("Merhametli kişi, parası olmasaydı şimdi yaptığını yapamayacaktı", diyordu Margaret Thatcher, ulusun değerlerinin sorumluluğunu üstlendiği gün.) Her birimiz kendi çıkarlarımıza iyi hizmet edersek, görünmez el ortak çıkarımıza hizmet ederek hepimize hizmet edecektir. Görünmez el günde yirmi dört saat nöbet tuttuğunda, görülebilir ahlâki aktörler rahatsız olmadan uyuyabilirler.

29. Wolfe, *Whose Keeper?*, s. 22. Wolfe'e göre "modernliğin paradoksu", "modern olduğumuz ölçüde, ahlâki kodlarımız bakımından pazarlara ve devletlere dayanma ihtimalimizin artmasıdır... Oysa sivil toplum zayıfladıkça, modern olmak zorlaşır, çünkü toplumun yakın ve uzak alanlarındaki yükümlülükleri dengelemenin pratik yollarını bulmak zorlaşır" (s. 246).

Devletin de ahlâki vicdan üzerinde benzer bir uyutucu etkisi vardır. Evet, sahip olduğu bazı ürkütücü güçler, uzaktaki, daha az becerikli bir yardımın el uzatamayacağı kişilere yardım edilmesini sağlamaktadır. Ama yardım elini uzatmak artık *devletin* sorumluluğudur, ihtiyaçların ve ihtiyaç sahiplerinin göreceli önemine karar vermek de öyle. Bir kez daha ahlâki özne uyutulmaktadır. Artık ahlâki ıstıraptan kurtulmuştur, ama ahlâki uyanıklığı ve ahlâki yeterliliği daha da körelmiştir. Devlet artık itiraz görmeyen ahlâki otoritesini ahlâksız kullanımlara uygulamaya karar verirse (ya da karar verdiğinde), bunların çok yararı olmayacaktır.

Paradoksal bir şekilde, modern devlet ve modern pazar, etkisine maruz kalanları "demodernize" etmektedir: İkisi de modern insanın niteliklerinin en moderninin gelişmesine engel olmaktadır: Özerk bir şekilde seçme ve gerçekten önemli olduğu durumda seçme kabiliyeti. İkisi de modern ahlâki durumun gerçekliğini bulutlandırmaktadır –ikisi de günün sonunda ahlâki bilincin tüm ikamelerinin, aporiyle ve ahlâki durumunun müphemliğiyle karşı karşıya olan ahlâki kişinin şifa bulmaz yalnızlığında hiçbir şeyi ya da hemen hemen hiçbir şeyi değiştirmeden yalnızca ahlâki sorumluluğu körlettiğini ve ahlâki eylemi daha da zorlaştırdığını yalanlamaktadır. Hiçbir dolayım ve "faillik durumu" meselenin doğruluğunu –sonunda her zaman olduğu gibi insanın kendi ahlâki faili olarak hareket edebilmesi sorununu– değiştiremez.

Pazarın ve devletin ahlâki müphemliğe sundukları çözümler hayali ya da aldatıcı veya her ikisi ise, ahlâki özneler ahlâki özerkliklerini nerede tekrar elde etmeye çalışmalıdırlar? Açıktır ki, ahlâki sorumluluklarını üstlenmeyi ve onların yerine taşımayı vaat eden faillerde değil, ahlâki sorumluluklarını üstlenmelerini ve onlara göre davranmalarını sağlayan bir ortamda. Ama böyle bir ortam nerede bulunabilir?

Wolfe umutlarını –"bir yanda gelişebilir bilgili failler ile diğer yanda değişme kabiliyeti olan bir kültür arasında müzakere edilen bir pratik" için bir ortam olarak tasarlanan– "sivil toplum"a bağlamaktadır. Müzakere sürüp giden bir süreci ima eder, ama aynı zamanda sonuçları güvenle beklenen bir süreci değil, önceden garantilenmiş bir yönü olmayan bir süreci. Böyle bir ortamda, ahlâkın zaferi hiçbir şekilde önceden garantilenmiş değildir; her zaman teh-

likededir. Ne dini vaazlar ne de katı yasal kurallar ahlâkın kaderini daha az tehlikeli kılabilir. Durumun bu olduğunun, durumun bu olmasına son verme vaatlerinin hepsinin naif ya da hileli olduğunun –olmak zorunda olduğunun– anlaşılması, ahlâkın önündeki en iyi ihtimaldir. Aynı zamanda onun tek umududur.

İhtimal tamamen aldatıcı, umut tamamen yanıltıcı değildir. Bisiklete binme ediminde koordine ve senkronize edilmesi gereken hayret verici sayıdaki küçük kas, sinir ve kemik hareketleri düşünüldüğünde, bisiklete binmenin gerek teorik gerekse pratik olarak imkânsız olduğunun ileri sürülmesi pekâlâ bağışlanabilirdi; ama insanlar (zaman zaman kas dengelerini yitirseler ve ara sıra düşseler bile) bisiklete biniyorlar. Ve insanlar (zaman zaman ahlâki dengelerini yitirseler ve ara sıra düşseler bile) ahlâki failler olarak hareket ediyorlar ve ahlâki sorumluluk itkisini izliyorlar.

"İnsanların dostlarını desteklemek, dostlarını seçmek ve dostlarını terk etmek için uyguladıkları bir sürü yol vardır", diyor Hubert Dreyfus.[30] Gelgelelim, bunlar *rasyonalize edilmemiş* (bir adım ileri gidebiliriz: *Rasyonalize edilemez*) pratiklerdir. Gizemli bir şekilde kendi kendilerine tatmin edici olmaktan başka herhangi bir amaca hizmet etmezler; "randımanlılık"larının tahmin edilmesine yardımcı olacak standartlardan fena halde yoksundurlar. ("Sağlığınız ya da kariyeriniz için dostlara sahip olur olmaz", der Dreyfus, "teknolojik-rasyonel türde yeni bir tür dostluğa sahipsinizdir". Şöyle bir ilave yapabiliriz: Eğlence ve zevk için dostlarınız olur olmaz, yeni bir tür dostluğa sahip olursunuz –bu dostlukta siz dostlarınız için değilsiniz, dostlarınız sizin içindir.) Bu nedenle bu pratiklerin kendi kendilerini söylemsel olarak savunma kabiliyetleri hemen hemen yoktur; uygulayıcılar böyle bir savunuya giriştiklerinde, pratiklerinin yapısına ihanet ederler ve becerilerinin onları üretme ve desteklemeye yeterli olduğu alanın ötesine adım atarlar. Söylemsel kefaret, tam da kurtarmaya çalıştığı ahlâki gerçekliği yok eder: "Yaşamın niteliğini kanunlaştırmak istiyorsunuz ve yaşamın niteliğinin alıcı, kendiliğinden boyutlarının kanunlaş-

30. Cf. Bent Flyvbjerg, "Sustaining Non-rationalized Practices: Body-Mind Power and Situational Ethics: An Interview with Hubert and Stuart Dreyfus", *Praxis International* içinde, cilt 11, sayı 1 (1991), ss. 93-113. Ayrıca bkz. Hubert ve Stuart Dreyfus, "What is Morality: A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise", *Universalism versus Communitarianism*, der. David Rasmussen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).

tırma durumunda yitirilmesi gibi tuhaf bir problemle karşılaşıyorsunuz".

Bu iyi bir haber olmayabilir. Belki de rasyonalize edilebilir olmayan ve söylemsel olarak kurtarılabilir olmayan ahlâki pratiklerimizi, katı, sabit ve evrenselleştirilebilir bazı ilkelerin izlenmesi olarak ifade edebilseydik daha iyi olurdu (kuşkusuz daha az tedirgin edici, daha rahat olurdu); ya da belki de bu durumda elde edilen kazanç hiç değilse kayıpları karşılayabilirdi. Ama bu yapılamaz ve modern, mantıksal akıl ya da postmodern, estetik ruh ne kadar büyük bir güçle isyan ederse etsin bu konuda yapılabilecek pek az şey var. Ahlâki durumun müphemliği ve onu izleyen ahlâki soruşturmanın güvensizliği olduğu yerde kalacaktır. Bu belki de ahlâki insanın lanetidir –ama kuşkusuz ahlâki insanın en büyük şansıdır.

Arne Johan Vetlesen'i izleyerek, "bir kapasite olan ötekiler için sorumluluk, *biz*-deneyim olarak yaşanan ötekilerle birlikte yaşamaktan *kaynaklanır* ve onun bir kazanımıdır" demek, yapılabilecek en kötü şey değildir.[31] Bu gerçekten de bir kazanımdır –ve kazanımlar, bildiğimiz gibi, kazanılabildikleri ya da *kazanılamadıkları* için kazanımlardır. Etik olarak konuşursak, *için olmak, birlikte olmaktan* önce geldiği ve benlik öteki ile etkileşime girdiği an zaten ötekinin iyiliği ve kötülüğünden sorumlu olduğu halde, ahlâki edimin uygulanabileceği tek mekân, sürekli olarak bilişsel, estetik ve ahlâki mekân oluşturmaların çapraz ateşi altında kalan "birlikte olma"nın toplumsal mekânıdır. Bu mekânda, ahlâki sorumluluğun teşvikleriyle hareket etme imkânı *kurtarılmalı* ya da *yeniden ele geçirilmeli* ya da *yenilenmelidir*; eşitsizliklere –bazen ezici eşitsizliklere– karşı sorumluluk, şu anda geçersiz kılınan ya da unutulan önceliğini teknik-araçsal hesaplar üzerindeki üstünlüğüyle değiştirmek zorundadır; bu, Vetlesen'in ileri sürdüğü gibi, süregiden "biz -deneyim"de temel bulan bir üstünlüktür. Bu olursa, ancak bir kazanım olarak olacaktır. Gerçekten gerçekleşeceğine dair hiçbir garanti yoktur ve hiç olmayacaktır. Ama her gün ve tekrar tekrar gerçekleşmektedir –insanlar birbirlerine özen gösterdikçe, birbirlerini sevdikçe ve ihtiyacı olanlara yardım ellerini uzattıkça.

31. Cf. Arne Johan Vetlesen, "Why Does Proximity Make a Moral Difference?", *Praxis International* içinde, cilt 12 (Ocak 1993), ss. 371-86.

VII
Özel ahlâk, kamusal riskler

Karşımızda duran sorunların sözde teknolojik çarelerle çözülmesi gerektiğine inanan mühendislere ve teknologlara katılmıyorum... Teknolojik ilerlemenin yol açtığı sorunların çözümsüz olabileceğini düşünüyorum.

Max Black

Max Black'ın yukarıdaki alıntıda itiraz ettiği teknolojik çare, mühendisler, teknologlar ve bilimcilerin şevkle savunduğu ve sıradan halkın yaygın bir şekilde ve eleştirmeden inandığı anlayışa atıfta bulunmaktadır: "Teknik bir güçlükle karşılaşırsanız bu güçlüğü her zaman başka bir teknolojik alet icat ederek çözmeyi umut edebilirsiniz".[1] *Yapabileceğiniz* ve aynı zamanda yapmanız *gereken* şeyin bu olduğu şeklindeki ikili aksiyoma atıfta bulunur.

Günümüzde teknoloji kapalı bir sistem haline gelmiştir: Dünyanın geri kalanını "çevre" olarak –bir yiyecek kaynağı, teknolojik işlemler için hammadde ya da bu işlemin (yeniden işlenebileceği

1. Max Black, "Nothing New", *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, der. Melvin Kranzberg (Boulder, Col.; Westview Press, 1980), s. 26-7.

umut edilen) atıkları için hurdalık olarak– görür; kendi talihsizliklerini ya da kabahatlerini kendi yetersizliğinin sonuçları olarak, sonuç olarak ortaya çıkan "sorunlar"ı ise kendisine yönelik yeni talepler olarak tanımlar: Teknoloji ne kadar çok "sorun" yaratırsa, teknolojiye o kadar çok ihtiyaç duyulur. Teknolojiyi, dünün hastalıklarını, yarın ortaya çıkacak yan etkileri yeni ve geliştirilmiş ilaçları gerektirene kadar bugünün harika ilaçlarıyla iyileştirerek ancak teknoloji "düzeltebilir". Bu, herhalde "teknolojik ilerlemenin ortaya çıkardığı", tamamen ve gerçekten "çözümsüz" olan tek sorundur: Kapalı sistemden hiçbir çıkış yoktur. Daha fazla teknoloji talep eden sorunlar değil, dünyanın, başka durumda "sorun" olarak (yani daha iyisiyle değiştirilmeyi şiddetle talep eden yanlış durum olarak) görülmeyecek yönlerini "sorun haline getirmeden" duramayan teknolojik kapasitelerin mevcudiyetidir. Ne yolun sonunda mutluluğu beklemesi öğretilmiş olanlar teknolojinin ilerlemesini sağlayan ayak değirmenini çalıştırmaktan başka bir şey yapabilirler, ne de kıyametten başka bir şey beklemeyenler.

İlk bakışta kapalı olan, kendi kendini doğrulayan bir *inançlar* sistemi gibi görünür: Dünyanın öyküsünün sözdağarını, teknolojik eylemden başka hiçbir şeye izin vermeyen, her derdi ve sıkıntıyı "teknolojik bir çare" talebi olarak ifade edecek bir şekilde kuran teknoloji. Meşrulaşma ihtiyacı açısından, bu kapalı sistem gerçekten de kendi kendisini üreten ve kendi kendisini sürdüren bir sistemdir; kendi gerekçesini kendisi üretir. Bu dikkate değer özelliği en çarpıcı bir biçimde Jacques Ellul ortaya koymuştur. Ellul, teknolojinin artık meşrulaşmaya ihtiyacı olmadığını belirtir; o artık kendi meşruluğu haline gelmiştir. Kullanılabilir olan ama yeterince kullanılmayan teknolojik kaynakların *elde hazır bulunması* ("Bir şeyler yapabiliriz"; Araçlara ve know-how'a sahibiz, "Bunu halledebiliriz") *uygulanmalarını* gerektirir; teknolojik kaynaklar, deyim yerindeyse, sonuçlarını yeterince meşrulaştırır ve böylece –sonuçlar ne olursa olsun– kullanımlarını zorunlu kılar.

> Teknoloji hiçbir zaman herhangi bir şeye doğru ilerlemez, arkadan itildiği *için* ilerler. Teknisyen neden çalıştığını bilmez ve genellikle buna pek de aldırmaz. Çalışır *çünkü* belli bir işi yapmasına, yeni bir işlemi başarmasına izin veren aletlere sahiptir...

Bir amaca doğru hiçbir çağrı yoktur; arkaya yerleştirilen ve makinanın durmasına tahammül edemeyen bir motorun baskısı vardır...

Teknolojik öğelerin karşılıklı bağımlılığı, sorunları olmayan çok sayıda "çözümü" mümkün kılar...

Aya gidebildiğimizi düşünürsek, *orada* ve *onunla* ne yapabiliriz?... Teknisyenler radyo, yakıtlar, madenler, elektronik, sibernetik vb. konusunda belli bir teknik düzeye ulaştıklarında, bütün bunlar birleşir ve kozmosa uçabileceğimizi açıkça ortaya koyar. Bu yapılabildiği için yapılır. Hepsi bu.[2]

Teknolojik çarenin, var olan eylem araçlarının ve kaynaklarının –marifetli aletlerin ve onları kullanma becerilerinin– bir araya getirilmesinden çok "bir şey yapma" emrinin koşulsuzluğuna dayandığını söyleyebiliriz, yapılabilecek ya da duruma göre ya-

---

2. Jacques Ellul, "The Power of Technique and the Ethics of Non-Power", *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture* içinde, der. Kathleen Woodward (Londra: Routledge, 1980), ss. 272-3, 280. Herber Schädelbach'ın işaret ettiği gibi, "politik kararların, teknologlara araçlar konusunda kaygılanmaları emredilmeden önce alındığı doğru değildir... Politik amaçlar çoğunlukla bu amaçları gerçekleştirmenin teknik imkânına ilişkin teknolojik bilgiyle belirlenir" (Is Technology Ethically Neutral?, *Ethics in an Age of Pervasive Technology* içinde, s. 30). Jacques Ellul, teknolojinin "amaçlara ulaşmak"la ilgili olduğunu oybirliğiyle kabul eden en yaygın teknoloji tanımlarına açıkça karşı çıkmaktadır: bir tekniğin "önceden bilinen bir sonucu sağladığı" doğru değildir, der Ellul; "teknik *araçlardan* ve *araçlar bütününden* başka bir şey değildir" (*The Technological Society*, İng. çev. John Wilkinson (New York: Random House, 1964), ss. 14, 19).
Berlin Duvarı'nın yıkılmasından dört yıl sonra, ABD'de ve özellikle Britanya'da, –başlangıçta artık var olmayan komünist düşmanı uzakta tutmak ve zaptetmek için geliştirilen- nükleer silahların sınanmasına devam edilmesi yönünde yeni bir baskı kaydedildi. 18 Mayıs 1993 tarihli *The Guardian*'a göre (s.1), "Britanya askeri kurumunun sınamayı sürdürmek için üç nedeni vardır. Birincisi, bu 3 milyar £luk programın finanse edilme ihtimali giderek uzak görünmekle birlikte, RAF'ın önerdiği taktik stand-off nükleer füzesi (Tasm) için yeni bir savaş başlığını test etmesi gerekebilir. İkincisi silahlara yeni emniyet özellikleri getirmek isteyebilir. Üçüncüsü, Aldermaston Atom Silahları Kurumu'ndaki bilimciler arasında uygun bir uzmanlık düzeyini korumak ister". Açıkçası, muazzam kamu kaynakları yatırımının ve giderek daha öldürücü olan silahların biriktirilmesinin hizmet ettiği varsayılan amaca atıfta bulunmaya artık gerek yoktur. Yeni silahlar sadece Atom Silahları Kurumu'nu meşgul etmek ve bu meşgul araştırmacıların icat ettikleri yeni özellikleri bir şekilde kullanmak için üretilmeli ve sınanmalıdır (muhtemelen hiç kullanılmamak üzere). Ve bunun böyle olduğu açık ve doğal kabul edilmektedir: Muhabir bu akıl yürütmenin mantıksızlığını sorgulama ve "gerçekten var olan" araçların bilinmeyen amaçları hakkında soru sorma arzusunu hissetmemektedir...

pılmayan "şey" ne olursa olsun. Bir şeyin yapılması mümkünse, yapılmalıdır ve yapılacaktır. Amacın haklılığını gösteren araçlardır –araçların üretebileceği herhangi bir amaç: Neticeler değerlidir, çünkü know-how vardır. Modern teknolojik devrimin eşiğinde Auguste Comte dönemin ruhunu ünlü ilerleme tanımında büyük bir zekâ ve kavrayışla ifade etmiştir: Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir [Öngörmek için bilmek, yapabilmek için öngörmek]. En büyük, nihai amaç olarak, kendinden başka hiçbir şeyin aracı olmayan ve bu nedenle o şeye referansla kendisini haklı çıkarmak zorunda olmayan "saf" amaç olarak *pouvoir* –yapabilmek, –mek gücünde olmak. *Yapılabildiği* (on le peut faire) sürece *neyin yapılabildiği* (quoi on peut faire) önemli değildir. Modern ilerlemenin hedefi ("modern ilerleme" bir laf kalabalığıdır; yalnızca modernlik kendisini ilerleyen hareket olarak düşünür) şunu ya da bunu, önceden belirlenebilen şeyleri yapmak değil, "insan"ın yapılmasını isteyebildiği her şeyi yapma kapasitesini artırmaktır. ("İnsan" elde edebileceğini henüz bilmediği bir şeyi isteyemez.) "Teknolojik çare" sondan bir önceki tahlilde araçların amaçlardan bağımsızlığının ilanıdır; son tahlilde araçların amaçlar üzerindeki egemenliğinin ilanıdır. "Arabası olan seyahat edebilir". Hedef hiçbir şeydir, önemli olan araba sahibi olmaktır. Önemli olan her yeri hedef olarak görme konumunda olmaktır –ve önemli olan tek şey budur.

Hesiod'un özgün Prometheus miti versiyonunda, Prometheus kutsal etin bölüşülmesinde kendilerini aldattığı için tanrılar tarafından cezalandırılır; şeylerin önceden kurulmuş düzenini değiştirmeye yönelik kibirli girişimi, hiçbir insanın karışmasına izin verilmeyen şeyi kurcalama küstahlığı nedeniyle acı çeker. Hesiod'un şiiri, hayatını model oluşturan geçmişten, hiçbir düşüş tehdidini tanımadığı için "altın" çağ olan çağdan düşüşe karşı sürekli bir savunma olarak yaşayan bir izleyici kitlesi için yazılmıştı. Bu izleyici kitlesi açısından geçmiş güvenli, gelecekse tehlikeliydi; acı, geleneğin ihlal edilmesinin yan etkisiydi ve kendi başına tanrıların insanüstü iradesinin emriyle şeylerin oldukları ve kalmak zorunda oldukları durumdan bir uzaklaşmaydı. Ancak Akhilleus'un daha sonraki yorumunda mit tersine çevrildi: Akhilleus'un Prometheus'u insanlara "yalnızca şifayı, matematiği, tıbbı, denizciliği ve kehaneti değil, aynı zamanda madenlerin çıkarılmasını ve iş-

lenmesini" getirdiği için korkunç bir cezaya çarptırılmıştı.[3] Tanrılar artık insanları düşüşten koruyan düzenin bekçileri değildirler. Onlar artık her şeyden önce kendi ayrıcalıkları anlamına gelen "geleneksel tarzlara" saplanıp kalmış kıskanç cimrilerdirler. Tanrılar insanları geri çekmeye çalışırlar, oysa insanlar ileri atılırlar. Prometheus artık haklı olarak cezalandırılan bir dolandırıcı ve bir suçlu değil, zulüm gören bir kahramandır. Atina –eski uygarlıklar arasında tek başına– yalnızca insanın hareket etme kapasitesinin yolunu açtığı ve kılavuzluk ettiği büyük bilinmeyene doğru modern, meydan okuyan ve atak hamlenin kıyısına geldiğinde Prometheus bir kahramana dönüşmüştü. Her şeyden daha fazla "madenleri çıkarmak ve işlemek" insanların ilerlemelerini ve ilerledikçe hedefleri belirlemelerini mümkün kılmıştır. İnsanların zincirlerin en ürkütücüsünden kurtulmalarına izin vermiştir: Yaşamın saptanmış, önceden belirlenmiş amaçları. "Teknik", der Ellul, "kötü yapılmış olduğu için yaşamın ve çerçevesinin tamamen yeniden yapılmasını savunur". Ama "kötü yapılmak", var olan teknik araçlar uygulansaydı yapılabilecek olandan farklı bir biçimde yapılmış olmaktan başka bir anlam taşımaz; akıl yürütme açıkça totolojiktir ve bu nedenle çürütülemez. Teknoloji "amacın mekanizmadan tamamen ayrılması, sorunun araçlarla sınırlanması ve verimliliğe herhangi bir şekilde engel olmanın reddiyle" tanımlanır...[4]

A. KISITLAYICI BAĞLARDAN KURTULMUŞ ARAÇLAR

Araçların (artık sınırlamalar olarak yeniden yorumlanan) amaçlardan kurtuluşu, modern devrimin can damarını oluşturur. Kurtulmak için araçlar amaçlardan fazla olmalıdır; yapanlar, şimdiye kadar bildikleri kadarıyla amaçların zorunlu kıldığından daha fazlasını yapabilir olmalıdır. Modern dünyaya biricik ve eşsiz öz-

---

3. Cf. G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Harmondsworth: Penguin, 1974), ss. 138-41. Kirk şu yorumda bulunmaktadır: "Kuşkusuz ateşi geri alması aynı anlayışın bir parçasıdır, ama her ihtimale göre işlevlerinin bu şekilde genişlemesi, insanın kaba ve vahşi bir durumdan başlayan evrimine yönelik ilginin –Altın Çağdan düşüşe ilişkin mitik şemayla tamamen çelişkili bir düşüncenin– ilk kez öne çıktığı İÖ altıncı yüzyıldan daha eskiye uzanmaz" (s. 140).
4. Ellul, *The Technological Society*, ss. 142-3, 133.

gürlük duygusunu telkin eden bu fazlalıktır. Modernliği sürekli bir sınır aşma, kesintisiz bir "yeni başlangıçlar" dizisi haline getiren bu fazlalıktır. Gerçekliğin yüzünden kutsal ihtiyat ya da asık yüzlü kaçınılmazlık maskelerini çıkarıp atan bu fazlalıktır. Geçmişi ve kalıntısını –gelenek– yüz karasına ve sonunda tarihin çöplüğüne mahkûm eden bu fazlalıktır.

Phyllis Deane klasik bir "sanayi devrimi" (semptomatik olarak, etiolojik anlatıların, insani kaygıların ve eylemin itici gücünün kaderi belirleyen bir şekilde amaçlardan araçlara kaydığını gizlemek için kullandıkları kod adı) açıklamasında, kereste ve enerji kıtlığını "Britanya ekonomisinin genişlemesini sınırlayan en önemli ve genel engeller" olarak seçmiştir.[5] Kereste kuşkusuz sadece temel bir inşaat malzemesi değil, aynı zamanda temel bir enerji kaynağıydı –sınırlı, genişleyemeyen kas gücünün ötesinde var olan tek enerji. Yakmak üzere kullanılan kereste stoklarının doğal olarak yenilenmesi sabit kaldığından, hiçbir fazlalık olması mümkün değildi. Araçları özgürleştirmek için, yeni ve en önemlisi (en azından bir süre) genişleyebilen enerji kaynaklarından yararlanmak gerekiyordu. Bu başarı, modern çağı amaçlardan kurtulmuş fazla araçlar dönemine götürdü (daha sonra ortaya çıktığı gibi, yalnızca önceki gardiyanlarını bir tutuklu haline getirmek üzere). Sanayi Devrimi, der Carlo M. Cipolla, "toplumun engin cansız enerji kaynakları üzerindeki kontrolü ele geçirdiği süreç olarak tanımlanabilir".[6]

---

5. Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution* (Cambridge University Press, 1969), s. 129). Deane (çağdaşların pek de "engeller" olarak algılamadıkları) bu "engeller"in kamu bilinci üzerindeki etkisi hakkında şunları söylemektedir: "On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından önce insanların ekonomik büyüme *beklentisinde olmaları* için hiçbir nedenleri olmadığını söylemek yanlış olmaz. Nüfus, fiyatlar ve üretkenlik, onlara göre, aşağı gidebileceği gibi yukarı doğru da dalgalanabilirdi ve bunların bir yöne değil de diğer yöne gitmesini beklemek için hiçbir neden yoktu" (s. 11).

6. Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700* (Londra: Methuen, 1976), ss. 229, 166, 274. "İşi bitiren", cansız (ve yenilenebilir olmayan ve dolayısıyla kullanılabilir hacmi "doğal" yeniden üretim ve ikmal kapasitesiyle sınırlanmayan) enerjinin kullanılmasıydı: "Roma'nın yükselişi ve düşüşü, İslam'ın zaferi ve çöküşü, Çin hanedanları gibi muazzam değişikliklerden geçmekle birlikte, sanayi öncesi dünyayı temel bir süreklilik niteliyordu... Bu süreklilik 1780 ile 1850 arasında kırıldı" (s. 275). Sibemetiğin kurucusu Norbert Wiener, bir enerji kaynağı olarak insan kasının yerine başka bir şeyin konulmasını var olan tek "sanayi devrimi" olarak görüyordu [ikincisi insan beyninin yerine başka bir şeyin konulması olacaktı –bkz. *The Human Use of Human Beings* (Boston: Houghton Mifflin, 1950)].

Sanayi öncesi (yani modern öncesi) dönemde, insan çabalarını canlandırmak için mevcut olan enerji ya kendisi canlıydı ya da *doğanın* insafına ve insafsızlığına (yani tanım gereği insanın kontrolü dışındaki kuvvetlere) sıkı sıkıya bağlıydı: İnsanların ya da hayvanların kas gücü, nehirlerin ya da rüzgârların gücü. Kas gücü sonsuz bir şekilde yenilenebilir (yani sınırlı kalmasına izin verildiği sürece yenilenebilir; at ya da öküz sürücülerinin bildiği gibi, bir hayvandan ara sıra daha fazla enerji sızdırılabilir, ama ancak gelecekteki enerji kaynağını ipotek altına alma pahasına) olmakla birlikte arzı sınırlıydı, su ya da rüzgâr enerjisi ise sınırlı ve değişkendi. Sanayi öncesi enerji kaynaklarının ortak noktası hepsinin telkin ettiği bağımlılık ve sınırlılık duygusuydu. Modern, canlandırıcı, şevk veren, "her şey mümkün", "mutlak başlangıç" duygularını veren özgürlük hissini besleyen, ancak farklı türden bir enerjidir, kullanma zevki gelecekteki ikmaline ilişkin kaygılarla zehirlenmeden kullanılabilen bir enerjidir –sanki her kullanımda "tüketilebilirmiş" gibi görünen bir enerji.

Deane ekonominin "odun ve su" temelinden "kömür ve demir" temeline dönüşünü "sanayi devriminin en önemli kazanımı" olarak adlandırmaktadır. Bunu söyleyerek sadece "teknik çare" uygarlığının kendi kendine düzdüğü övgüleri tekrarlamaktadır: Gerçekten de dünyanın, insanlık tarihi içinde asla ikmal edilmesi gerekmeyen zenginliklerinin işlenmesi modernliğin özfarkındalığında bir kazanım ve "en önemli kazanım"dır. Modern ruhun başlangıcı ve modern pratiğin en belirgin simgesi sanayi fabrikası değil, madendir. Madencilik bence tüm modern uygarlığın metaforudur; ya da diğer bir deyişle, modern tavırların ve stratejilerin toplamı en iyi maden aramanın metaforları olarak anlaşılabilir.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda madencilik pratiklerinde görülen patlama, Lewis Mumford'a göre tam bir kültürel devrimdi:

> Tarım vahşi doğa ile insanın toplumsal ihtiyaçları arasında bir denge yaratır. İnsanın topraktan aldıklarını kasıtlı olarak yeniden oluşturur: sürülmüş tarla, budanmış meyve bahçesi, sıra halindeki bağ, sebzeler, tahıllar, çiçekler hep disiplinli amacın, düzenli gelişimin ve güzel biçimin örnekleridir. Öte yandan madencilik süreci yıkıcıdır: Madenin

dolaysız ürünü düzensiz ve inorganiktir; ve bir kere taş ocağından ya da kömür madeninden alınan bir daha yerine konulamaz. Buna bir de tarımdaki sürekli uğraşının toprağın giderek düzelmesini ve insan ihtiyaçlarına daha uygun hale getirilmesini sağladığını da ekleyin; oysa madenler kural olarak hızla, genellikle birkaç kuşak içinde zenginlikten tükenmeye, tükenmeden terk edilmeye geçerler. Bu nedenle madencilik insanın, bugün burada olup yarın yok olan, bugün kazançla heyecanlı, yarın tükenmiş ve boş olan süreksizliğini tam olarak yansıtır.[7]

Eşi görülmemiş enerji stokları dükkânını sonuna kadar açan pratik, aynı zamanda tamamen yeni bir insan düzeninin örneğiydi. Madencilik pratiğinin örneğini sunduğu yeni teknik, onu mümkün kılan "teknolojik dünya görüşü" gibi bütüncül bir işti. Jacques Ellul, "devrim, kömürün işletilmesinden değil, tüm bir uygarlığın tavır değişikliğinden kaynaklanmıştır", der. Değişiklik, en can alıcı hareketlerden biri olarak –"doğal" grupların (yani paradoksal bir şekilde bu grupları "doğal" olarak ele almanın reddi) ve onların ürettikleri ve uyguladıkları toplumsal tabuların çözülmesinden kaynaklanan– "toplumsal ortamın yeni plastikliğini" içeriyordu. Grupların çözülmesinin ve koruyucu zihinsel kalkanlarının kırılmasının dolaysız etkisi, toplumsal bileşimin yalıtılmış bireyler halinde atomlaşmasıydı –yeterince belirlenmemiş, kısıtlayıcı bağlardan kurtulmuş ve serbestçe hareket eden bireyler: Atomlaşma

topluma mümkün olan en fazla plastikliği vermiştir –teknik açısından tayin edici bir koşul. Toplumsal grupların dağılması on dokuzuncu yüzyılın başında insanların muazzam bir düzeyde yer değiştirmelerine yol açtı ve modern tekniğin talep ettiği nüfus yoğunlaşmasıyla sonuçlandı.

Yine, şeyler ve insanlar (ve insan şeyler –şeylere dönüştürülmüş insanlar) dünyasını teknolojik işleme uygun hale ge-

7. Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects* (New York, 1961), ss. 450-1. Okur, tarımın yararlı etkilerine ilişkin pastoral tasvirin, devrim yaratan suni gübreler, tek kültürlü rasyonalizasyonlar ve diğer benzer "bilimsel ilerleme"lerin ürkütücü potansiyelini hesaba katmadığını fark edecektir. Tarımın madenciliğin suretinde uygulanmasını önleyecek hiçbir şey yoktur; modern duygular zaten bu uygulamanın durdurulmasına izin vermeyecektir.

tiren, erkeklerin ve kadınların muazzam hareketi ve bölgesel yeniden yerleşimi değil. artık önceki görevlerden ve tanımlardan "kurtulmuş" olan bireylerin manipüle edilebilirliğiydi. Bu bireyler, tekniğin başarılı olduğu ve öne çıktığı "sistemleştirme, birleştirme ve aydınlatma"[8] süreçlerine tâbi tutulabilirlerdi ve tutuldular. Kuşkusuz bütün halindeki bireyler değil: Onları bütün haline sokan "doğal gruplar"dan koparılmış olan bireyler artık –her biri farklı bir tekniği harekete geçiren; her biri, diğer özellikler bu süre içinde "paranteze alınıp" görme alanı dışında tutularak ayrı ayrı "ele alınması" gereken– özelliklere, etkenlere, işlevlere ayrılmaya uygundular. (Kolektivitelerin modern çözülmesinin ortaya çıkardığı ürünün adı olarak individual'ın [birey] –in-dividual, bölünmez birim– yanlış bir adlandırma olduğunu ileri sürüyorum; aslında bu sözde individual, yaşamlarında roller ve eylemler ne kadar farklı olursa olsun sıkı bir koordinasyon içinde olan, birbirine kenetlenen ve ayrılamayan atalarının durumunda düşünülemeyecek bir düzeyde şaşırtıcı olan bölünebilirliği, daha doğrusu bölünerek çoğalmasıyla öne çıkar.) İki süreç arasında tesadüfi bir bağdan daha fazlası vardı. İnsanların teknolojik işleme uygun hale getirilmesi "doğa"nın tespit ve kullanımındaki bütünsel "teknolojik devrim"in bir sonucuydu, ama ilk başta insani kaynaklar, hizmet edebilecekleri amaçları hararetle arayan kaynaklar, aletler ve araçlar fazlalığını üretmeye yönelik yoğunlaşmış çabalar içinde büyük ölçekte kullanım için özgürleştirilmiş olmasaydı doğanın kullanımı mümkün olmayacaktı.

Max Weber'in söylediği gibi, teknolojinin tasarladığı haliyle dünya "büyüsü bozulmuş" bir dünyadır: Kendine özgü bir anlamı olmayan, çünkü "niyeti", "amacı", "hedefi" olmayan bir dünyadır. Böyle bir dünyada "doğal zorunluluk" bir iğrençlik ve bir suçtur, yüce ve kudretli insanlığa *hıyanettir* –ve "ölü madde"nin her direnci, kırılması gereken bir sınırlamadan başka bir şey değildir. Öte yandan istekler (ancak teknik kaynaklar tarafından destekleniyorlarsa) hiçbir şeyin –hatta diğer insanların isteklerinin (kaynaklar tarafından desteklenmiyorsa)– sorgulayamayacağı ya da karşı çıkamayacağı insan hakları haline gelir. Modernlikte, der Louis Dumont,

8. Cf. Ellul, *The Technological Society*, ss. 44, 49, 51, 43.

> insani olarak anlamlı hiçbir dünya düzeni yoktur... Değerlerden yoksun olan, değerlerin sonradan insani seçimle ilave edildiği bu dünya insanlık altı bir dünya, nesnelerin, şeylerin dünyasıdır... İnsanın olmadığı, insanın kasıtlı olarak kendisini çıkardığı ve böylece kendi istencini dayatabildiği bir dünyadır.[9]

Anlam her zaman bir sonraki köşede olduğu, her zaman beklemekte olduğu ve henüz var olmadığı için, "olan"ın "olması gereken" üzerinde hiçbir otoritesi yoktur. (Modern bilim, teknolojik devrimin ruhuyla uyum içinde, derhal varlığın, değerle ilişkili terimlerin kullanımını yasaklayan işlemsel tanımını üretmiş ve böylece "değerler gerçeklikten çıkarsanamaz" kuralını totolojik olarak doğru kılmıştır.) Bu koşullar altında, hedefleri belirleme hakkı rahatlıkla güncel olarak şeyleri yapma kapasitesine teslim edilebilir; bir şey yapılabilirse, yerde ya da gökte onun olmasını yasaklama hakkına sahip hiçbir otorite yoktur (bu otoritenin emrinde, kendi seçtiği şeylerin yapılmasını sağlayacak daha büyük bir kapasite olmadığı takdirde). Bu, teknoloji tarafından yorumlanan dünyayı son derece esnek, akışkan, fırsatlarla dolu ve her tür sabitleşmeye dirençli hale getirir. Ayrıca onu uysal, yaralanabilir, savunmasız kılar: Teknolojik yaratıcılık ve know-how'a kolay bir av; doymak bilmez iştaha göre bir otlak; gösterilen muamelenin aşk ilişkisi ile tecavüz arasındaki ayrımı sildiği öteki.

Teknolojik toplumun ideolojik rasyoneli, ıslah arayışıdır: Başlangıçta, doğanın kararsız dağınıklığının yerini alan düzenli, akla uygun bir şekilde düzenlenmiş ve yakından izlenen bir yurt görüşüydü. Oysa dağınıklık uzun süredir doğal köklerinden ayıklanmıştı; artık neredeyse tamamen insan yapımıydı: Önceki teknolojik faaliyetin tortusu ya da atıkları. Teknolojinin mucizevi güçleri yakın odaklama oyununa sıkı sıkı bağlıdır: Bir "problem"in bir "görev" haline gelmesi için, önce diğer gerçekliklerle sayısız bağlantısından oluşan düğüm çözülmelidir, bağlı olduğu gerçeklikler hesabın dışında tutulmalı ve eylemin önemsiz "arka perdesi"ne katılmalıdır. Geri kalanı unutma yönündeki bu çabanın ve istençli unutmanın kasıtlı olarak yoğunlaşması sayesinde tek-

9. Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (University of Chicago Press, 1986), s. 262.

nolojik eylem her seferinde şaşılacak bir şekilde etkili olur; dikkatini daha geniş bir şekilde dağıtmaya çalışsaydı, "eldeki iş"in çeşit çeşit karışıklıklarını hesaba katsaydı, "bildiğimiz" teknoloji olmayacaktı. "Bütünlüğü" hedefleyen teknik, terimlerdeki bir çelişkidir. (Akla uygun tek tanımda bütünlük zaten dikkatin anlık olarak odaklandığı alanın ötesine saplanan ve dolayısıyla eylemin "beklenmedik sonuçları"ndan sorumlu görülen bir şeydir: Teknolojik eylemin bakış açısından bütünlük kural olarak "hesaba *katılmamış* olandır".) Evet, teknolojik eylem (bu düzenin modeliyle karşılaştırıldığında) bir düzensizlik olarak algılanan şeyin yerine her zaman bir düzen koyar; ama bu her zaman teknolojik eylemin en uzak ucunda üretilen *yerel* bir düzendir; teknoloji dünyayı her zaman bir parçalar toplamı (parçalar şu anda var olan araçlarla ve aktörün kaynaklarıyla makul bir şekilde manipüle edilebilecek olandan asla daha büyük değildir) olarak gördüğü ve her seferinde yakın odaklama için tek bir parçayı seçtiğinden ötürü, yerel düzenlemenin genel sonucu global düzensizlikten başka bir şey olamaz. Yerel düzenler geri kalanlarla dengeden çıkarlar; yerel ıslah yeni dengesizliğin yan etkilerini nadiren aşar.

B. AHLÂKİ BENLİĞİN TEKNOLOJİK OLARAK GİZLENMESİ

Yukarıdaki yorum gerek büyük gerekse küçük bütünlükler için geçerlidir; "kişilik", "insan benliği" ya da (gördüğümüz gibi yanıltıcı bir şekilde) "birey" denilen bütünlük için olduğu gibi bir bütün olarak gezegen için de geçerlidir. Harry Redner'in gözlemlediği gibi, "İnsanlar, her şeyi sistematik olarak tahakküm altına almak, kontrol etmek ve bertaraf etmek için, ilk başta Doğaya yöneltilen, ama şimdi kendilerine de yöneldiğini anladıkları bir yol[10] icat et-

10. Harry Redner, *In the Beginning was the Deed: Reflections on the Passage of Faust* (University of California Press, 1982), s. 5. "Öykü çok iyi bilinir", der Redner, "biz Avrupalıların eşi görülmemiş bir güç dürtüsüne kendimizi nasıl teslim ettiğimiz... Tüm doğal ve insani kaynaklar egemen istencimize uygun olarak dönüştürülmek üzere emrimize sunuldu. Ama Hareket ne kadar gücü serbest bırakırsa, insanların onu kontrol etmeleri o kadar zor olur ve o ölçüde insanları gayri şahsi olarak kontrol etmeye başlar" (ss. 13, 15).

mişlerdir..." Başka türlüsü de olamazdı. Teknolojinin sistematik olarak kurduğu, yeniden ürettiği ve yaralanmaz kıldığı tek bütünlük teknolojinin kendi bütünlüğüdür –içerde hiçbir yabancı cisme tahammül etmeyen ve otlağına gelen her şeyi gayretle yutan ve masseden *kapalı bir sistem* olarak teknoloji. Teknoloji tek gerçek in-dividual'dır. Egemenliği ancak bölünmez ve istisnasız olabilir. İnsanlar kesinlikle bunun dışında değildirler.

Her şey gibi modern insanlar da teknolojik nesnelerdir. Her şey gibi onlar da analiz edilmiş (parçalara ayrılmış) ve sonra yeni biçimlerde (parçaların düzenlemeleri ya da sadece toplamları olarak) sentezlenmişlerdir. Ve bu, teknolojinin bir kerelik bir başarısı değildi: Parçaların yeniden düzenlenişinden başka bir şey olmayan sentez, yeni ve daha iyi analizlere sürekli bir davet (daha doğrusu sınırsız güce sahip bir baskı) olduğundan, parçalama ve yeniden birleştirme hep devam eder ve uzun süredir kendi kendini harekete geçirmektedir. "Her insan tekniği", der Ellul, "sınırları çizilmiş kendi eylem alanına sahiptir ve bunların hiçbiri insanın bütününü kapsamaz".[11] Teknikler karaciğeri hedefleyebilir ve o zaman böbreklerde olup bitenler bir yan etki olacaktır. Ya da daha fazla kendine güven yaratmayı hedefleyebilirler, o zaman ebeveyn görevlerinin uygulanması üzerindeki etkiler yan etkiler olur. Teknolojinin objektifinden, insanlar her zaman keskin odaktaki bir "sorun" ile odak dışında kalan ve yan etkilerin yayıldığı geniş ama bulanık bir alanın birleşme yeri olarak görünürler.

Teknolojinin bölme/ayırma/parçalama/atomlaştırma dürtüsü ve kapasitesinin ürünü uzmanlık bölümüdür. Teknolojik know-how ve brifingler tek tek insanlara uzmanlar ya da uzmanların yazdığı kendin-yap kılavuzları biçiminde görünür. Görünüşte her karşılaşma odaktaki "sorun"un nasıl halledileceğine ilişkin özel öğütler vermekten fazlasını yapmaz. Kapalı ama sinsice, daha genel ve daha etkili bir mesaj iletir: Dünyanın "sorunlar"a bölünmüşlüğü ve "bir seferde bir sorun"u halletmenin ve "her köprüyü o köprüye gelindiğinde geçmenin" doğruluğu. Her teknolojik talimat kendisini ve talimatın teknolojiye özgü bir biçimde –söz konusu parça ve parçalanma *ilkesi* olarak– verildiği dünyayı destekler. Anthony

11. Ellul, *The Technological Society*, s. 388.

Giddens modern erkeklerin ve kadınların, uzman bilginin "yeniden temellükü"yle ulaşabildikleri "yeniden vasıflılaşma"dan, hatta "yetkilendirilme"den söz eder: "Birey özel kararlar ya da düşünülen eylem seyri açısından kısmi ya da tam yeniden vasıflılaşma imkânına sahiptir... Yetkilendirme modernliğin düşünümlülüğünün bir parçası olarak rutin bir şekilde sıradan halka açıktır".[12] Bu kuşkusuz doğrudur, ama burada eksik olan, yeniden vasıflılaşmanın ya da yeniden temellük etmenin sonucunda elde edilen vasıfların ilk başta teknolojik uzmanlık tarafından el konulan vasıflarla aynı olmadığının; –daha da önemlisi– yeniden vasıflılaşma sürecinin, kolektif uzmanlık otoritesinin ve parçaların bir toplamı olarak dünya anlayışının –görüşleri ne kadar farklı olursa olsun *tüm* uzmanların oybirliğiyle onayladıkları ve destekledikleri anlayışın– zımni ya da açık kabulüyle birlikte gelen paket bir anlaşma olduğunun görülmesidir. Diğer bir eksik nokta, "modern düşünümlülüğün" bir dış sınırı, yeniden vasıflılaşmış hiçbir bireye, tam da bu şekilde yeniden vasıflılaştırıldığı için aşma şansı tanınmayan bir sınırı olduğunun kabul edilmesidir: Bu sınır, önce parçalanan ve sonra teknoloji tarafından parçaların bir toplamı olarak yeniden bir araya getirilen dünyanın durumuyla belirlenir. Uzman rehberliğindeki yeniden vasıflılaşma sürecinde, modernlik vatandaşları aynı zamanda dünyanın müteahhitleri, idarecileri ve sözcüleri olan uzmanların parçalama gücüyle bu dünyayı içselleştirirler. Yeniden vasıflılaştırılanın yeniden vasıflılaşma sürecinde kaybettiği şey, kendisini birey, "parçaların toplamından daha büyük" olan bir bütünlük olarak düşünme kabiliyetidir.

Bir kez daha Ellul'e kulak verelim: Ayrı ayrı ele alınan her teknik hakikaten "masumiyetini" iddia edebilse de (yani bir bütün olarak insana tesir ettiğini reddetse ve sadece buradaki ve şimdiki sorunla uğraştığını, başka hiçbir şeyle ilgilenmediğini ısrarla anımsatsa da), asıl önemli nokta, tüm alanın tek tek teknikler tarafından ve onlar arasında hiçbir kalıntı olmamak üzere bölünmüş

12. Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), ss. 139-141. Semptomatik olarak –Giddens bu tezi açıklamak için "sırt ağrısı sorunu"nu seçer ve (*uzmanlar* tarafından bir hasta olarak ve sorunu sırt ağrısından ibaret olan bir hasta olarak tanımlanmış olan) bireyin, *uzmanların* birbiriyle çatışan osteopati, fizyoterapi, masaj, akupunktur, egzersiz terapisi, ilaçlar, diyetler, hands-on healings vb. öğütleri arasından bir seçim yapma kapasitesine işaret eder.

olmasının yanı sıra, tekniklerin toplamıdır. Önemli olan "insan üzerinde tekniklerin değil, teknik sistemlerinin ya da komplekslerinin çoğulluğunun çakışmasıdır. Sonuç işlemsel totalitarizmdir; artık insanın hiçbir parçası bu tekniklerden kurtulmuş ve bağımsız değildir".[13] Benliğin, süreci tersine çevirmek için "Arşimed noktası" olarak ya da benliğin bütünlüğünün restorasyonunun başlayacağı bir köprübaşı olarak işlev görecek şekilde bu teknolojik süreçten bağımsız olan hiçbir parçası yoktur. Bir uzman öğüdüne itiraz edilebilir; bir uzmana karşı diğer bir uzman kullanılabilir; insan uzmanlığı çalabilir ve kendisi uzmanlıkla cesurca oynayabilir; yapılma ihtimali en düşük olan şey, teknolojiye karşı kendisi teknolojik olmayan ve daha fazla teknolojiye ve teknolojik hâkimiyetin daha da güçlenmesine yol açmayan bir meydan okumayla ortaya çıkmaktır.

Öte yandan, teknoloji parçalanma –yaşamın bir dizi soruna, benliğin her biri ayrı teknikler ve ayrı uzmanlıklar gerektiren bir dizi sorun yaratıcı yöne parçalanması– demektir. Parçalanma işi tamamlandığında geriye kalan, her biri özel mallar ya da hizmetler talebiyle yatıştırılması gereken farklı istekler; ve her biri, ara sıra şu ya da bu mutsuzluğun azaltılabilmesi ya da ortadan kaldırılabilmesi için bir defada bir sıkıntı olmak üzere üstesinden gelinmesi gereken farklı içsel ya da dışsal sıkıntılardır. Kendisini evrensel mutluluğa adadığını ileri süren ve tüm arzuların meşruluğunu kabul eden iyi huylu bir rejimde, istekler haklara dönüşebilir ve kısıtlamaların adaletsizliğin tezahürleri olduğu ileri sürülebilir. Gelgelelim, ne kadar iyi huylu, insaniyetli, serbest ya da liberal olursa olsun hiçbir rejim, parçalanmış benliğin kutsal gerçekliğine meydan okunmasına izin vermeyecektir.

Teknolojinin en belirgin ve en göze çarpan kurbanı ahlâki benliktir. Ahlâki benlik parçalanmadan sonra hayatta kalamaz ve kalmaz. Haritası isteklere göre çizilen ve bu isteklerin hızlı tatminin önüne çıkan engellerle lekelenen dünyada *homo ludens*, *homo oe-*

---

13. Ellul, *The Technological Society*, ss. 389, 391. Tek bir teknik hiçbir zaman "bütünlüğe" saldırmadığı için, etkilenen kişinin egemenliğine yapılan saldırıya itiraz etmeye kışkırtıldığı bir durum hemen hemen hiç ortaya çıkmaz. Teknolojinin hâkimiyetinin özümsenmesi yavaş yavaş ve fark edilmeden yerleşir –hiçbiri meseleyle tüm boyutlarıyla karşılaşmaksızın, birçok küçük çaplı karar ve edimin uzun vadeli bir tortusu olarak.

cononicus ve *homo sentimentalis*'e, kumarbaz, girişimci ya da hedonist'e bol bol yer vardır, ama ahlâki özneye yoktur. Teknolojinin evreninde, rasyonel hesaplamayı ihmal eden, pratik kullanımları hor gören ve zevke kayıtsız olan ahlâki benlik kendisini istenmeyen bir yabancı gibi hisseder vc öyledir.

Özne hiçbir zaman bütünlükle –dünyanın ya da öteki insanın bütünlüğüyle– karşılaşmaz. Yaşam, her biri kısmi olan ve dolayısıyla teknikler gibi ahlâki masumiyetini ilcri sürmeye hakkı ve eğilimi olan birçok ayrı yaklaşımdan oluşur. Öznenin parçalanmışlığı ve dünyanın parçalanmışlığı birbirine el eder ve birbirine bol bol karşılıklı güvence verir. Özne hiçbir zaman "bütün bir kişi" olarak hareket etmez, yalnızca yaşamını ikide bir kesen birçok "sorun"dan birinin anlık bir taşıyıcısı olarak hareket eder; kişi olarak Öteki üzerinde ya da bütünlük olarak dünya üzerinde de etkili olmaz. Öznenin eylcminin etkisi bir süreliğine odağa alınan parçanın ötesine ulaştığında, bu durum vakit kaybetmeksizin ve güvenle "talihsizlik", "beklenmedik sonuç", kimscnin olmasını istemediği uğursuz bir tesadüf –aktörün ahlâki bütünlüğü üzerinde hiçbir iz bırakmayan bir olay– olarak açıklanır. Kısmi çıkarlardan ve odaklanmış yükümlülüklerden, Öteki ya da dünya için hiçbir ezici sorumluluğun ortaya çıkma ihtimali yoktur. Görev-yönelimli eylem, eldeki görev ile bu göreve eğilmiş aktör arasındaki birleşimin dışındaki bir yönelim noktasına izin vermez.

Bu, parçalanmış benliklerin kendilerini kolektif davalara adamaları ihtimalini dışarıda bırakmaz; aslında –birlikte dile gctirildiğinde isteklerin yoğunluğu arttığı ve ortak çıkarlara daha iyi hizmet cdildiğinden– böyle bir adanış muhtemeldir. Ama davalar da, görevler ve onları yapan aktörler gibi parçalanmış olacaktır. Kolektifleştirme yalnızca parçalanmayı kolektifleştirecek ve benliği parçalanmış durumunda tutan merkezkaç kuvvetleri güçlendirecektir. Bu tipik olarak, şu anda yaygın olan kolektifleştirmenin –sözde "toplumsal hareketler"in– özelliğidir. Çağdaş toplumsal hareketler, teknolojik olarak yapılanmış toplumdaki tüm organizasyonlar gibi, kural olarak tek bir göreve (mantıken esas görevin şansını artırdığı umut edilen yardımcı görevlerin üstlenilmesine) adanırlar; çoğunlukla "tek sorun" hareketleridirler. Tek soruna yönelik oldukları için, tekillik ilkesini ve sorunların özerkliği

ve bağımsızlığı varsayımını teyit ederler. Dolaylı olarak ve istemeden, ayrı ayrı –bir seferde biri ve biri diğerinden bağımsız olarak– meşgul olunabilen ve çözülebilen sorunlardan oluşan dünya imgesini güçlendirirler. İster istemez, aktörün ve dünyanın *bütünlüğünün* odak dışında tutulması ve dolayısıyla etik normların yerine verimlilik standartlarının ve ahlâki sorumluluğun yerine teknik yordamın konulması konusunda işbirliği yaparlar.

Teknolojinin yol açtığı, bir uçta insan yurdunun sistemik doğasının gizlenmesiyle, diğer uçta ise ahlâki benliğin parçalarına ayrılmasıyla sonuçlanan parçalanmışlığın, Ulrich Beck'in ve ardından hızla genişleyen bir analistler dizisinin *Risikogesellschaft* (Risk Toplumu) adını verdikleri şeyin önemli, belki de başlıca nedeni olduğunu ileri sürüyorum. Teknolojinin en güçlü ve en çok övünülen değeri olan problem odaklı verimlilik arayışı, koordine edilmemiş maksimizasyon dürtülerinde yansır. Her dürtü eldeki işi halletmekte etkili olsa bile (ya da daha doğrusu etkili olduğu *için*) global sonuç sistemik dengesizliklerin hacminin ve yoğunluğunun sürekli olarak artmasıdır. Yerel düzenlerin kurulmasındaki olağanüstü başarısıyla ün kazanan stratejinin kendisi, global düzensizliğin hızla büyümesinde önemli bir etkendir.

C. RİSK TOPLUMU: TEKNOLOJİNİN SON DURAĞI

Modernleşme sürecinde, der Ulrich Beck, teknolojinin insan yapımı gücünün ortaya çıkardığı kazalar ve tehlikeler, modernliğin "sanayi toplumu" aşamasından, –temel soru artık "Modernleşmenin bir parçası olarak sistematik bir şekilde üretilen riskler ve tehlikeler nasıl önlenebilir, en aza indirilebilir, dramatize edilebilir ya da bu tehlikelere nasıl meydan okunabilir?" olmak üzere– zenginlik üretimi mantığının giderek yerini riskten kaçınma ve risk yönetimine bıraktığı "risk toplumu" aşamasına geçene kadar sürekli olarak artmıştır. Bugün insanlığın karşısında duran ve "teknolojinin halletmek zorunda olduğu en ciddi problemler tekno-ekonomik gelişimin kendisinden kaynaklanan" problemlerdir.[14] Bu,

14. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, İng. çev. Mark Ritter (Londra: Sage, 1992), ss. 19, 20. *Risk, modernleşmenin kendi yarattığı ve ge-*

Beck'e göre, modernliğin doğasında etkili değişikliklere yol açmaktadır.

Birincisi, modernleşmenin ortadan kaldırmaya ya da zararsız hale getirmeye koyulduğu eski tehlikelerin tersine, modernleşmenin kendisi tarafından üretilen yeni tehlikeler çıplak gözle görülemezler ve hemen fark edilemezler; en önemlisi, sıradan halk –bu tehlikelerin muhtemel kurbanları– bu tehlikelerle başetmek şöyle dursun, bu tehlikeleri keşfedemez bile. Yeni tehlikelerin "*görünür hale gelmeleri ya da tehlike olarak yorumlanabilmeleri için* bilimin duyu organlarına *–teoriler, deneyler, ölçüm aletleri–* gerek" vardır. Bununla birlikte, bilim sayesinde tehlikeler önceden keşfedilir (ya da en azından keşfedilebilir) ve böylece bu konuda bir şey yapılabilir: "Modernleşmenin riskleri bilimselleştirildiği için gizil halde oluşları ortadan kaldırılır. Bilim önceden olduğu gibi ilerlemenin esas motorudur, ama yeni bir biçimde: "*Önceki gelişimin kamusal olarak iletilen eleştirisi genişlemenin motoru haline gelir*".[15] Bilim, deyim yerindeyse, önceki kazanımlarının sakat yapısını ifşa ederek ve eleştirerek ilerlemeyi sağlar. Gelgelelim, yalnız dolaysız sonuçları değil, uzak gelecekteki etkileri

tirdiği tehlikelerle ve güvensizliklerle sistematik bir şekilde uğraşmanın bir yolu olarak tanımlanabilir, der Beck (s. 21) -böylece tehlikeleri risk haline, yalnızca *teknolojinin* problemleri değil, aynı zamanda teknoloji *için* problemler olmalarının getirdiği düşüncesi tanımın kendisine dahildir. Risk toplumu anlayışında, riskler sahneye zaten –sorgulanamaz alanları olarak– bilim ve teknoloji tarafından temellük edilmiş ve yönetilir bir halde girerler.

Mary Douglas kısa bir süre önce kamu söyleminde "risk düşüncesinin basitçe kabul edilemez tehlike olarak tercüme edildiğini ve tehlike sözcüğünün dekoratif bir süsü haline geldiğini" ileri sürmüştür (bkz. Risk and Danger, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* içinde (Londra: Routledge, 1992). Bu iddiaya karşı, sözdağarındaki kaymanın kendisinin göstergebilimsel olarak anlamlı olduğu ileri sürülebilir. "Tehlike"nin tersine "risk", *kumar* söylemine, yani başarı ile başarısızlık, güvenlik ile tehlike arasında net bir karşıtlık görmeyen bir söyleme; her durumda bir arada var olmalarını kabul eden, böylece "tehlike" teriminin geldiği ve temsil ettiği "düzen"in söyleminde onları ayıran barikatı yıkan bir söyleme aittir. "Risk" hareketlerin muğlak olmayan bir şekilde güvenli ya da tehlikeli olmadığını (ya da en azından hangisinin doğru olduğunun önceden bilinmediğini) –yalnızca güvenliğin ve tehlikenin karışım oranı açısından farklı olduklarını– belirtir. "Risk", ayrıca kumarbaza yapılana değil, kumarbazın yaptığına atıfta bulunur ("risklere giren" kumarbazdır). Bu nedenle "risk", güya "basitçe tercüme edildiği" "tehlike"den daha fazla, dünyayı kumar olarak ve dünyada olmayı oyun olarak gören postmodern yaklaşıma uygundur.

15. Beck, *Risk Society*, ss. 27, 154, 161.

de düşünüldüğünde bunun anlamı, bilimin gelecekteki infialinin nesnelerini üretmekle ya da üretilmelerini teşvik etmekle meşgul olmasıdır; bilim, "Bu karışıklığı biz yarattık; biz temizleyeceğiz" ve daha anlamlı bir şekilde "Bu, nasıl temizleneceğini yalnızca bizim bildiğimiz" bir karışıklıktır ilkesine göre, gaflar ve felaket tehditleri biriktirerek kendi vazgeçilmezliğini yeniden üretir...

İkincisi, "risk belirlemeleri matematiksel *olasılıklara dayanır"*.[16] Risk *belirlenebilir;* yani felaketin muhtemel büyüklüğünün yanı sıra felaketin olma olasılığı istatistik yoluyla hesaplanarak *nesnel bir şekilde* ölçülebilir (bilimin yaptığını ve iyi yaptığını iddia ettiği şey tam da budur). Felaket tehdidi ürkütücü olsa bile, hesaplanabilirliğinin –mantığa rağmen– teselli edici olduğunu gözlemleyebiliriz. İstatistik, kesinlikten sonra ikinci iyi şeydir ve insan güvenliğinden emin değilse, en azından belirsiz olmayan terimlerle aslında güvenli olma olasılığı ifade edildiğinde hiç değilse endişe biraz yatışabilir. Olasılık muhtemel kurbanın kaderini ne güvenilir kılar ne de mahkûm eder (sadece sigorta şirketleri açısından net ve yadsınamaz pratik bir yarara sahiptir –sigorta primlerindeki seçime dayalı artışların gerekçelendirilmesine izin verir; tehlikeleri "riskler" olarak ele almanın, yani istatistiksel olasılıklarını hesaplamanın "sigortacıların gördüğü haliyle" dünyada gerçekten anlamlı olduğunu tahmin edebiliriz), ama kader üzerinde denetim sahibi olma *yanılsamasıyla* bir ölçüde fiziksel rahatlık sağlar. Risklere rağmen insan hesaplamaya, seçmeye, akılcılık oyununu oynamaya devam edebilir. Akıl duruma hâkimdir. İşler her zamanki gibi yürümektedir. "Risk toplumu" tanıdık modernliğin hâlâ meşru bir biçimidir ve modernliğin kurucu inancını sorgulamaya gerek yoktur: Aklı kullanarak, birlikte, gerçeklikleri istencimize boyun eğdirebilir ve dünyadaki ikametimizi daha keyifli kılabiliriz.

Üçüncüsü, "risk toplumu" modernliğin *düşünümsel* bir aşamasıdır. Düşünümlülük "kuşkuculuk anlamına gelir", ama kuşkuculuk modernliğe geç gelen bir şey değildir ve bu nedenle düşünümlülük "daha az değil, daha çok modernlik anlamına gelir".[17] "Risk toplumu"nun esas olarak gözetleme kuleleri ve radyoaktivite ölçme araçlarıyla dolu bir bölge olarak tasviri, "düşünümün" dün-

16. Beck, *Risk Society*, s. 29.
17. Beck, *Risk Society*, s. 14.

yayı daha güvenilir kıldığı ve neler olup bittiğini bilmenin nasıl devam edileceğini bilmek ve devam edebilmek anlamına geldiği şeklinde zımni, ama kapsamlı bir içerime sahiptir.

Aksi halde zımni olan bu içerim Anthony Giddens tarafından dile dökülmektedir: Düşünümlülüğün sonucu –risk değerlendirmesi– "geleceğin kolonizasyonu için temeldir" ve dolayısıyla "risk gözetimi modernliğin düşünümlülüğünün temel bir yönüdür". Giddens, ölüm oranlarına ilişkin tıp istatistiğinin sağlıkla ilişkili risklerden kaçınma üzerindeki etkisini ayrıntılarıyla araştırdıktan sonra, bunu, riske yönelik yeni duyarlılığın, olasılıklar hesabının ve genel olarak düşünümlülüğün geç modern dünyanın bireysel vatandaşı için yapabileceklerinin bir modeli olarak sunmaktadır. Sağlıkla ilişkili risklerin gözetimi, der Giddens,

> yalnızca dışsal risklerle ilişkili rutin düşünümlülüğün değil, aynı zamanda riske ilişkin uzman sistemler ile sıradan davranış arasındaki etkileşimin de mükemmel bir örneğini sunar. Tıp uzmanları ve diğer araştırmacılar, risk profilinin oluşturulması için kullanılan malzemeleri üretirler. Ama risk profilleri uzmanların özel rezervi olarak kalmaz. Genel nüfus, çoğunlukla üstünkörü bir biçimde de olsa onların farkındadır ve aslında tıp mesleği ve diğer kurumlar bulgularını sıradan halka yaygın bir şekilde iletmeye önem verirler. Genel olarak nüfusun izlediği yaşam tarzlarını, bu bulguların öğrenilmesi etkiler...[18]

Giddens'ın yorumunda, bilimin olasılıklar hesabıyla ilgilenmesinin sürekli olarak "aşağıya doğru azalan" bir etkisi vardır: Bireyler artık daha güvenli yolları tercih edebilirler, uzmanların ortalama tehlikelerden daha büyük tehlikeler taşıdığına işaret ettikleri şeyleri yapmaktan kaçınabilirler ve hep birlikte her zaman var olan modern "geleceği kolonize etme" rüyasını sağlamlaştırırlar. Bu iyimser anlatının karşısında Scott Lasch, esas olarak, öznel düşünme kapasitesi ile düşünümün ileri sürebileceği pratik önlemler karşısında dünyanın bağışıklığı arasında özdeşlik, hatta koordinasyon olmamasına dayanan, "düşünümlülüğün sınırları" gibi endişe verici bir ihtimalden söz etmektedir.[19] Gerçekten de bi-

---

18. Giddens, *Modernity and Self-identity*, ss. 111, 114, 120-1.
19. Cf. Scott Lasch, "Ästhetische Dimensionen reflexiver Modernisierung", *Soziale Welt* içinde, cilt 3 (1992), ss. 261-77. "Risk" öznel boyutun önemli bir ka-

limsel olarak onaylanan "risk istatistiği"nin, bireysel geleceklerini "kolonize etmek"le uğraşan bireylere sunduğu değerlerin değerini düşüren birkaç etken kolaylıkla gösterilebilir; ayrıca ihmal edilemeyecek birçok durumda risk bilgisinin bireyin bireysel kaderini denetleme kapasitesini gerçekten düşürdüğünden kuşkulanılabilir.

Başlangıç olarak, sıradan halkı hedefleyen ve "kendin-yap" sağkalım gereçleri biçiminde sıradan halkın üyelerine aktarılan risk bilgisi, genel olarak risklerin karşı olgusal – bir şekilde *özelleştirilmesi* etkisine yol açar. Risk bilgisinin işleyiş biçiminde, kolektif olarak üretilen tehlikeler bireysel kurbanların özelleştirilmiş dünyalarına "boşaltılır" ve insanın bireysel olarak karşılaştığı ve bireysel çabalarla mücadele ettiği gerçeklikler olarak tercüme edilir. Riskler önceden seçilir ve tehlike bilincinin, riske maruz kalmanın devam etmesinin bireyin kabahati olduğuna ve riskten kaçınmanın bireysel bir sorumluluk olduğuna ilişkin imayla birlikte geleceği şekilde önceden işlenir. Bu açıdan tıp istatistiği örneği iyi seçilmiş bir örnektir: Daha fazla tartışmaya gerek bırakmadan ve akla uygun bir itiraz şansı sunmadan, insanın sağlıkla ilişkili tehlikeleri en aza indirmek için yapabileceği hemen hemen her şeyin sağlık bilincine sahip kişinin elinde olduğunu ima eder. Bu nedenle örtülü mesajı, "risk toplumu"nun çoğunlukla kurbanlarının denetimi dışında olan muazzam süreçlerle yeniden üretildiği şeklindeki teorik bilgeliğiyle çelişir; bu etki dolaysız pragmatik etkisiyle ve daha çok uzun dönemli öğretme etkileriyle, Scott Lasch ve Brian Wynne'ın, Beck'in İngilizce basımına yazdıkları önsözde ısrarla vurguladıkları gibi, aşağıdakileri gizler:

> teknik olarak en yoğun faaliyetler bakımından bile (belki de özellikle onlar bakımından) esas risk... söz konusu risklerden etkilenen insanların çoğu açısından yabancı, belirsiz ve erişilmez olabilen –ve giderek öyle olan – kurumlara ve aktörlere toplumsal bağımlılıktır.

Scott ve Wynne, tehlikelere ilişkin "kamusal bilincin", kurumların sarsılan güvenilirliği, "söz konusu olan güç ya da toplumsal kontrol biçimleri temelden sorgulanmadan" onarılabilecek bir bi-

tegorisiyse, nesnel olarak düşünümsel düzeltmeye uygunluğu kavramanın en iyi yolu Lasch'ın ileri sürdüğü gibi "farklılık", "karmaşıklık," "olumsallık" gibi kategorilerin yardımına başvurmaktır.

çimde şekillendirildiği sonucuna varırlar. Bilimsel açıdan itibarlı Böcek Öldürücüler Danışma Komitesindeki toksikologlar tarafından önerilen tipik bir risk değerlendirmesini analiz eden Scott ve Wynne şu karara vardılar: "Bilimcilerin sadece laboratuvar bilgisi üzerinde odaklanmalarına yansıyan idealleştirilmiş risk sistemi modeli yalnızca kuşkulu fiziksel varsayımlar değil, aynı zamanda toplumun bu kısmına ilişkin naif bir model içeriyordu".[20] Ben, ortaya konan modelde var olan herhangi bir naifliğin üzücü ama onarılabilir bir hata olmadığını ileri süreceğim; bu kasıtlı ya da en azından kaçınılmaz bir hataydı. "Risk toplumu" modeli, kendisini tanınmayacak kadar değiştirmeden, teknolojinin son ideolojik siperinden (modernliğin "dünyanın büyüsünü bozma" yönündeki özgün özgürleştirici potansiyeliyle postmodern büyü bozma koşulları altında teknolojinin hâkimiyetini savunma yönündeki son girişimden) teknolojik değerlerin yol gösterdiği toplumun mantığını ve temelini hedefleyen koçbaşına dönüşmeden, Scott'un "düşünümlülüğün sınırları" dediği hayati önemdeki kavramını özümseyemez.

Kamunun, popüler bilgi ve kullanım için sunulan risk değerlendirmeleriyle eğitildiği düşünümlülük tipi, aksi halde var olan tehlikelerin gerçek nedenlerini hedefleme şansı daha yüksek olacak darbeleri savuşturur ve saptırır; her şey hesaba katıldığında, teknolojinin ilham ettiği verimliliğin maksimizasyonu ve problem yönelimi stratejilerinin, sevimsiz sonuçlarına rağmen hayatta kalmalarına ve dolayısıyla sınamalardan tehlike üretme kapasiteleri bozulmamış olarak çıkmalarına yardımcı olur. Risk izlemenin insanı ister istemez şu ya da bu somut suçlunun, örneğin bireysel onarma kabiliyetini açıkça aşan bir düzeyde, kaynağına kadar izlenebilir bir hasar yaratmış olan "büyük bir şirketin" (ya da daha da iyisi, kolektif günahtaki bireysel payını ödemesi için şantaj yapılabilecek kadar zengin bir şirketin) kapısının önüne götürdüğü durumlarda da bu geçerlidir. Riskten kaçınmanın ve risk yönetiminin açıkça özelleştirildiği daha önce tartışılan durumda olduğu gibi, bireyselleştirilmiş açıklama ve bireysel suçlama ihtiyacı karşılanmış ve bireysel ihtiyat ve kendi kendine sansür devam et-

20. Beck, *Risk Society*, ss. 4, 5.

tiği sürece tehlikelerin ortadan kalkacağı vaadi kurtarılmıştır. Diğer bir deyişle, düşünümlülük teknolojik hâkimiyetin intihar eğilimini azaltmaktan çok artırabilir. Beck'in, düşünümlülük "daha az değil, daha çok modernlik" anlamına gelir, önermesinin gerçek (zorunlu olarak hedeflenen değil) anlamı pekâlâ bu olabilir.

Düşünümlülük ile riski etkisizleştirme arasındaki sözde kestirme yolun atladığı bir diğer "meselenin aslı", pazarın yönlendirdiği bir tüketici toplumunda, süregiden bireysel tüketime yönelik malları pazarlama çabasında "satış noktaları" olarak kullanılmaya uygun her endişe, panik ya da korkunun çevresinde ortaya çıkmak zorunda olan güçlü çıkarlardır. Risk korkusunun potansiyel ticari değeri sınırsızdır. Sağlıkla ilişkili tehlikeler konusunda ustalıkla kışkırtılan korkularla oynayarak her şeye (yani her satış hacmine) ulaşmak mümkündür. (Gerçek ya da sözde aşırı şişmanlık tehlikelerinden ya da astım yapan halı keneleri korkusundan veya mutfak lavabosunun en gizli kısımlarındaki "görebildiğiniz ve göremediğiniz kirler"e ilişkin korkudan milyonlarca dolar kazanılmıştır.) Risk mücadelesi bugün büyük ve son derece kârlı bir iştir –ve aynı zamanda, beklendiği gibi kendi kendini sürdürdüğünü tekrar tekrar öğreniyoruz: Gördüğümüz (ya da bize gösterilen veya hayal etmeye kışkırtıldığımız) tehlikelere yönelik olarak sunulan çareler, bir kural olarak –henüz– görmediğimiz (ya da bize gösterilmeyen ya da hayal etmemiz önlenen) tehlikeleri yaratmaktadır. Bugün oluşturulduğu haliyle, risklerle mücadele etme biçimi, riske karşı araçların yeterince esnek bir üreticisinin ara sıra özel –gerçek ya da sanal– bir tehdidi alt etmesine ve böylece gelecekteki ürünler açısından güvenilirliğin sağlanmasına ve kamu güveninin depolanmasına yardımcı olabilir; ama insan yapımı tehlikelerin tamamen yok olması ticari bir felaket olacaktır (neyse ki, bunun olması mümkün değildir). Tüketici pazarı tekerleklerinin yağlılığını korumak için, yeni ilan edilen tehlikelerin sürekli olarak piyasaya sürülmesi gerekir. Öte yandan, gerekli olan tehlikeler tüketici talebine tercüme edilmeye uygun olmalıdır: Özelleştirilmiş risk mücadelesini "ölçmek için yapılmış" olanlar gibi tehlikeler olmalıdır. Risk yönetiminin tüketici toplumunda kurumlaşma biçiminin, düşünümlülüğün bireysel özgürlük, kaderin kontrol edilmesi ya da "geleceğin kolonizasyonu"nun bir aracı olmaktan çok,

kamusal endişeyi şirket kârlarına dönüştürmek ve bu arada kamusal kaygıları tehlikeyi sürdüren mekanizmanın kendisinden daha da uzaklaştırmak için bir araç olarak kullanılmasına izin verdiği sonucuna varılabilir.

Muhtemel kurbanların çoğunluğu, onların kaderini paylaşma ihtimali nedeniyle acı çekenlerin çoğu gibi, bilerek ya da bilmeyerek tehlike üreten mekanizmanın parçası haline geldiğinden, kitle üretiminin tehlikelerini durdurma ihtimali daha da azalmaktadır. Bu mekanizmanın devam etmesinde artık hepimizin çıkarları var ve çoğumuz –teorik olarak– ürünlerinin tamamen ortadan kalkmasını istesek bile, aramızdan onun herhangi bir kısmının yıkılmasına korku ya da öfkeyle tepki verecekler çıkabileceği gibi, hemen hemen hepimiz mekanizmanın kendisine yönelik herhangi bir darbeyi derin bir nefretle kınarız. "Ekonomik büyüme" dediğimiz şey yavaşladığı ya da gerilemeye başladığında büyük bir endişe duyuyoruz ve her türden hükümet –bizim adımıza ve bizim desteğimizle– bunun olmasını önlemeye yemin ediyor.

Gündelik yaşamımızı doyuran ve uygun ve hoş bir yaşam için vazgeçilmez olduğunu düşünerek büyüdüğümüz mamul ürünlerin –yalnızca doğal kaynakların tükenmesini ya da temiz havaya ve su kaynaklarına verilen zararı sınırlamak için– üretimden çekilmesi ya da daha az miktarda arz edilmesi gerektiği önerisini memnuniyetle karşılamayız. Hepimiz otomobil ticaretiyle "ulaşım sorunları"nın özelleştirilmesinin yol açtığı kirlenme ve rahatsızlıktan yakınırız, ama aramızda yedi kişiden biri hayatını doğrudan ya da dolaylı olarak otomobil sanayisinin zenginliğinden kazandığı için, çoğumuz özel otomobillerin kaldırılmasına şiddetle karşı çıkarız. Bu nedenle otomobil üretimindeki herhangi bir yavaşlama yaygın bir şekilde ulusal bir felaket olarak yorumlanır. Hepimiz zehirli atıkların birikmesine öfkeleniriz, ama çoğumuz korkularımızı atıkların başka (ve uzak) insanların arka bahçelerine boşaltılmasını talep ederek korkularımızı yatıştırmaya çalışırız. Kolesterole karşı ilan edilen savaş, süt ürünleri üreticilerini süt ve tereyağı pazarlarını savunmak için sokaklara döker. Sigaranın tehlikelerine ilişkin bilincin artması yalnızca (sermayelerini kolayca çeşitlendirebilen) tütün şirketleri için değil, tütün yetiştirmek tek geçim kaynakları olan milyonlarca yoksul çiftçi için de felaket an-

lamına gelmektedir. Bizi Alp ormanlarına götürecek daha fazla ve daha hızlı otomobiller istiyoruz, sadece oraya vardığımızda petrol dumanları nedeniyle artık orman kalmadığını görmek üzere. Bir bütün olarak tehlike üreten sanayi sistemine büyük bir güvensizlik duyabiliriz, ama onun her parçası yöneticilerinde ve çalışanlarında, varoluşunu uzatmak için silaha sarılmaya hazır, en cesur ve güvenilir savunucularını kolayca bulacaktır. Öldürme fikri bizi titretiyor, ama bu öldürme işini uygulanabilir kılan mekanizmaları düşününce o kadar da titremiyoruz; mal sahipleri, işçiler, yerel dükkân sahipleri ve yerel parlamento üyeleri, silah fabrikalarını, donanma tersanelerini ya da potansiyel olarak ölümcül kimyasal maddeleri üreten fabrikaları korumak için seve seve güçlerini birleştiriyorlar (kuşkusuz fabrikaların kendilerinin, parlamento üyesinin seçim bölgesi için "çevre koruyucu" olmaları koşuluyla). "Yeni silah siparişleri neşeyle selamlanıyor, iptalleri bir yas nedeni oluyor." "Yeni ve daha gelişmiş" silahlar tasarlayan muazzam askeri araştırma ve geliştirme kurumlarıyla birlikte "kötü imparatorluk" çöktüğü ve artık gerçek ya da kuşkulanılan düşmanın ilerlemesi yüzünden birkaç yılda bir kullanılmamış silah stoklarımızı gözden geçirmemiz için hiçbir neden kalmadığı zaman, taşan ordu depolarının içindekileri boşaltmak ve yeni ve aralıksız stoklara yer açmak için –bizim desteğimizle– aktif bir şekilde yeni hedefler aranıyor. Biz dünyayı daha güvenli ve daha barışçıl bir yer olarak hayal ederken, mallarını sadece silah olarak değil, yoksul adamın gücü ve şerefi olarak pazarlayan, hükümet destekli olan ya da olmayan silah satıcıları büyük ve küçük diktatörlere dalkavukluk ediyor. Sonuncusu, ama hiç de en az önemlisi olmayan da şudur: "Nüfus patlaması" olarak adlandırdığımız durum hepimizi çok fazla endişelendirir, ama hepimiz –doğal ve haklı olarak ve inanılır bir şekilde– bireysel hayatların uzatılmasındaki gelişmeleri "ilerleme" olarak alkışlarız ve açık bir şekilde her birimiz bu başarıları kişisel olarak paylaşmak isteriz. Mesele sadece bazı insanlar açısından zehir olan bir şeyin diğer insanlar açısından gıda işlevi görmesi değildir; anti-risk birleşik cephesi bakımından daha da şaşırtıcı olanı, yüksek miktarlarda alındığında zehirli olan maddelerin, düşük dozlarda çoğu kişinin vazgeçemediği ya da vazgeçmeyeceği günlük gıdalar arasında yer almasıdır. "Ortak çıkar"

imgesini nasıl yorumlarsak yorumlayalım, yerel çıkarlar, gerçekten önemli olan ve gerçekten insanları eyleme sevkeden çıkarlar, genellikle savunulmalarını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu belki de teknolojinin teminatları ve yerleşik koruyucu mekanizmaları arasında en güvenilir olanıdır.

Klasik biçimindeki sanayi toplumunun ürettiği ve artık geride kalan hastalıkların tersine, "risk toplumu" tarafından üretilen, "sınıfsal" olmadığı kabul edilen tehlikelerin, acı çekenleri uyumlu bir şekilde hareket eden bir muhalefet gücü halinde birleşmeye yönelteceği şeklinde bir umut sık sık ifade edilmiştir. Risk dağılımının zenginliğin dağılımından farklı olduğu doğru bile olsa, bu durumun "risklerin tabakalaşmış ya da sınıfsal bir şekilde dağıtılmasını çoğunlukla önlemediğini" kabul etmekle birlikte Ulrich Beck *nesnel olarak* "risklerin eşitleyici bir etki uyguladığını" vurgular: artık herkes tehdit altındadır ve herkes özsavunma taburlarına katılmaya nesnel olarak meyyaldir. "Sınıf konumlarında", der Beck, "varlık bilinçliliği belirler, oysa risk konumlarında, tersine *bilinçlilik (bilgi) varlığı belirler*"[21] –insanların mücadeleye katılmaları için, risklerin ve özellikle yol açtıkları tehlikelerin evrenselliğinin bilinmesinden başka bir şey gerekmez. Hatırlayacağımız gibi, gerekli olan bu risk bilgisini yaratan ve dağıtan bilim olduğu için, Beck'in modelinde, risklere karşı gelecek politik seferberlikte baş rolün bilime verildiğini tahmin etmek zor değildir.

Gelgelelim, yukarıda ileri sürülen savlar gereğince, bilimin risklere karşı bir yıpratma savaşının ön cephesinde yer alması ihtimal dışı görünmektedir: Risk saptaması ve risk yönetimi bilimin ve teknolojinin toplumsal işlevlerinin en vazgeçilmezi ve değerlisi olarak ilan edilmiştir, gerek bilim gerekse teknoloji, tuhaf bir şekilde, gidermek ve engellemekle görevlendirildikleri (ya da kendi kendilerini görevlendirdikleri) hastalığın kendini toplama yeteneği ve dayanma gücüyle beslenmektedir.[22] Bilim ve teknoloji, *nesnel*

---

21. Beck, *Risk Society*, ss. 35, 36, 53.

22. Tanıtım broşüründe belirtildiği gibi özellikle "yüksek düzeyli yöneticilere, politikayı belirleyenlere, politika analistlerine, yönetim danışmanlarına ve akademik araştırmacılara" yönelik olarak yayın hayatına yeni başlayan, kendisini risk yönetimine adamış bir dergi (*Journal of Contingencies and Crisis Management*), "geri kazanım ve çevrim yönetimi" konusunda bilgiler vermeyi ve yazılarında "disiplinli danışmanlık yeteneğine duyulan ihtiyacı" karşılamayı vaat et-

olarak ve *öznel olarak*, toplumsal sistemin risk üretme eğiliminin önlenmesinden çok sürdürülmesinde önemli bir güçtür. Risklere karşı savaş bilimin ve teknolojinin son dayanağıdır; hiçbir general, savaş sonrası terhisin belirsizlikleri şöyle dursun, sivil yaşama geri dönme düşüncesinden bile hoşlanmaz.

Bilimin "çift yönlü fail" rolü bir yana, teknolojik gelişmelerden doğan risklere ilişkin olarak yükselen yeni duyarlılığın muhalefeti birleştirme kapasitesinden kuşku duymak için çok daha önemli nedenler var. Birincisi, tehlikeler potansiyel çapları ve yaygınlıkları açısından birbirlerinden farklıdırlar, bu nedenle, etkilenen herkes aynı derecede ve aynı zamanda endişe duymak zorunda değildir. İkincisi, fiyat etiketi imkânları aşmadığı sürece birçok tehlikeden tek başına kurtulmak mümkündür. (Ya da en azından buna inanılabilir; Soğuk Savaş sırasında gelişen nükleer sığınak sanayisi, soykırımdan korunmak için, en önemli işlevi zenginlik düzeylerini güvenlik düzeylerine tercüme etmek olan değişik fiyatlarla çok çeşitli güvenli, daha güvenli ve daha da güvenli özel sığınaklar sundu.) Bazı başka tehlikeler karşılığında kolektif bir şekilde rüşvet vermek daha kârlı görünmektedir ve riskin ilham ettiği politik çabaların çoğu, kaçınılmaz yan etkisi başka yerleri tehdit eden tehlikelerin artması olan yerel korunma politikalarının tasarlanmasına harcanmaktadır. Bu nedenle bilginin mevcudiyetinden, hatta edinilmesinden bilgiye özgü politik eylemlere giden dolaysız bir çizgi yoktur. Muhtemel tepkiler aralığı geniştir, ancak çoğu risk üreten kurumlara hasar vermemektedir ve kesinlikle bir bütün olarak risk üreten teknolojik sisteme zararlı değildir.

Siyaset bilimciler arasında popüler olan "ortalama seçmen teoremi"nin risklere verilen kamusal politik yanıtlar için de geçerli olduğu düşünülebilir. (Bu teoreme göre, ancak çağrıları ortalama seçmenin çıkarlarına ulaşabilen –açık bir şekilde yalnızca azınlık çıkarlarını temsil eden ve çoğunluğa yalnızca "başka insanların sorunlarının bedelini" ödeme şansını, yani daha fazla yoksunluk su-

mektedir. Risklerin yerleşik karakterine ilişkin güncel kabulün ve sürekli olarak eylem ortamlarında kök salan olumsallığın değerlendirilmesinin çevresine hızla kalın bir yeni uzman meslekler tabakası sarılmaktadır. Risk uzmanlığı hızla profesyonel bir dünyanın önemli bir dalı haline gelmekte ve büyük bir işe dönüşmektedir.

nanlar gibi diğer uygulanabilir politikaları dışarıda tutan– politikalar seçimde başarı elde etme şansına sahiptirler.) Risklere karşı politik çarelere uygulandığında bu teorem, yalnızca çoğunluğun politik olmayan bir yolla kaçınmanın mümkün olmadığını (yani riskleri daha zayıf olanlara yeniden dağıtma ya da tek tek ya da toplu halde risk bağışıklıkları satın alma şansının olmadığını) düşündüğü tehlikelerin, politik aktörler tarafından evrensel kabul edilme ve gerçekten birleşik ve etkili bir politik eyleme yol açma şansı olduğu anlamına gelecektir. Daha büyük ihtimalle, protesto sesleri öteki insanların eylemlerinin "bencil" umursamazlığına ya da pervasızlığına itiraz edildiğinde özellikle yüksek çıkacak, kişinin öteki insanların umursamaz ya da pervasız bulabileceği kendi rasyonelliklerinin eleştirilmesi gündeme geldiğinde çok daha yumuşak olacaktır. Bu durum, risklerin sözde ya da gerçek "eşitleyici etkileri"nin politik dışavurumu bakımından pek fazla umut vermemektedir.

Bunlar, risk birikiminin sınırlanması için üzerinden atlanması ya da kapı dışarı edilmesi gereken politik engellerdir. Ama pratik politik zorlukların üstesinden gelmenin muhtemel olmadığı bir durumda risk birikimi sınırlanabilir mi?

Gerektiği gibi tanıtılan risklerin politik olarak birleştirici etkilerine inananlar ve onlara itiraz eden kuşkucular, *prensipte* hayatın modern düzenlenişinin, en önemli yararlarından herhangi biri yitirilmeden zararsız hale getirilebileceği konusunda birleşirler: yani keki yiyip karşılığını ödememenin bir yolu vardır; bu henüz bulunması gereken, ama çaba ve iyi niyet sürdürülür ve görevin büyüklüğüne eşit olursa bulunmaya mahkûm bir yoldur. Bu görüşe göre, şimdiye kadar gösterilen çabaların sonuçlarının yetersizliği, bencil miyopinin, yanlış politikaların ya da çok soğuk bir kararlılığın sonucudur; başarısızlığa uğramış çabaların ve yıkılmış umutların çokluğu, amacın mümkün olmadığını kanıtlamak şöyle dursun, niyetin uygulanamaz olduğunu bile göstermez.

Bununla birlikte, hemen hemen tüm politik, ekonomik ve entelektüel güçler ve çıkarlar –bilerek ya da bilmeden– güncel tartışmanın bu zımni aksiyomunun düşünümsel incelemenin dışında tutulmasını savunsa ve desteklese bile (daha doğrusu desteklediği için) ben dışarda tutulmamasını öneriyorum.

D. KENDİ KUYRUĞUNU YİYEN YILAN

1913'te Rosa Luxemburg tarafından yayımlanan *Sermaye Birikimi*, kapitalist düzenin dünya çapında genişlemesine ve pre-kapitalist (doğal, köylü, zanaatkâr) ekonomilerin global çöküşüne ilişkin kapsamlı bir çalışma olmakla kalmıyordu; yalnızca Marx'ın ekonomik teorisinin içerden biri tarafından yeniden değerlendirildiği ve sistematik olarak düzeltildiği ilk çalışmalardan biri de değildi; hatta kapitalist ekonominin yakın çöküşünün özellikle ayrıntılı bir kehaneti olmakla da kalmıyordu. Aynı zamanda (ve esas ve kalıcı önemi belki de bundan kaynaklanıyordu) model oluşturucu bir egzersizdi: Bizzat kendi kendini yeniden üretme ve hayatta tutma biçimi, sonunun başlıca nedeni olan bir sistem modelini ortaya koyuyor ve araştırıyordu. Dünyanın hep yeni kısımlarını massetmeden ve asimile etmeden yayılamayan, ancak dünyanın yeni kısımlarını massetmede başarılı olduğu ölçüde sistemin yayılmak için ihtiyaç duyduğu kaynakların azaldığı bir sistem modeli. Diğer bir deyişle, sonunda kendi zaferlerinin sonucu olarak kendisini yok eden bir sistem modeli; yarattığı bolluk içinde açlıktan ölen bir sistem. Bugün kitabın özgün analizleri hakkında ne söylenirse söylensin, emek-değer teorisinin ve artı değerin kavramsal çerçevesinin çok da isabetli olmayan seçimiyle sakatlanmakla birlikte, modelin kendisinin sınırlılıklarını aştığı ve daha uzun ömürlü olduğu gösterilebilir. Geriye dönüp bakıldığında, açılımı yalnızca öncü değil, öngörüye sahip ve uyarıcı görünmektedir.

Kitaptaki en ufuk açıcı mesele birikimin *sınırlarıdır*. Lewis Carroll'un lanetinin bir kurbanı gibi ("İşte, görüyorsunuz, ne kadar koşarsanız koşun, aynı yerde kalıyorsunuz"), kapitalizm yalnızca yaşamsal işlevlerini sürdürmek için genişlemek zorundadır. Öte yandan, ancak dünyanın henüz kendi suretinde yeniden yapılmamış kısımları pahasına genişleyebilir. "Sermaye ve birikimi açısından dolaysız ve yaşamsal koşul, artı değerin kapitalist olmayan alıcılarının varlığıdır... Tarihsel bir süreç olarak sermaye birikimi her açıdan, kapitalist olmayan toplumsal tabakalara ve toplumsal örgütlenme biçimlerine yaslanır" –yani, doğal ekonomiler, köylüler ve küçük üreticiler. Ama sorun, birikimin dayandığı "artı değerin gerçekleşmesinde" yararlı olabilmeleri için kapitalist olmayan un-

surların önce "alıcılar" haline getirilmelerinin gerekli olmasıdır ("Sermaye, kapitalist olmayan tüm tabaka ve toplumların ürünlerini almak ve onlara kendi mallarını satmak zorundadır"); ve bu kapitalist olmayan geçim yollarının temelinden yıkılması ve yerlerine kapitalist geçim yollarının geçirilmesi anlamına gelir. Gelgelelim bu, kapitalizmin "gelişim çerçevesi olarak kapitalist olmayan toplumsal örgütlenmelere ihtiyaç duyduğu" halde, "tam da kendi varoluşunu garantileyen durumu asimile ederek ilerlediği" anlamına gelmektedir.

> Kapitalist olmayan örgütlenmeler kapitalizme verimli bir toprak sağlar; daha doğrusu: Sermaye bu örgütlenmelerin yıkıntılarından beslenir ve kapitalist olmayan bu *çevre* birikim için vazgeçilmez olmakla birlikte, birikim bu çevreyi tüketerek bu çevre zararına ilerler.[23]

Rosa Luxemburg'un görüşüne göre, sonun, tarihinin başından itibaren kapitalizmin mantığında yazılı olduğu söylenebilir. Bu anlatıda kapitalizm, kendisini besleyen organizmayı giderek zayıflatan ve öldüren ve konakçısı/kurbanıyla birlikte ölen, parazitik bir intihar sistemidir. Luxemburg kuşkusuz ölmekte olan sistemin insan toplumunu da kendi mezarına çekme ihtimalini hesaba katmaz; o ölüm saatinin çan sesinden çok önce, kapitalist kötü yönetimin başlıca ve en çok acı çeken kurbanı olan proletaryanın isyan edeceğine inanır; kanserli kütle, toplumun yeni bir sosyalist örgütlenmesiyle çıkarılıp atılacak ve toplum yeniden sağlığına kavuşturulacaktır. Bugün artık biliyoruz ki bu bir umut ifadesinden başka bir şey değildi; ama o zaman bile yalnızca bir umut ifadesi olarak ortaya atılmıştı. Luxemburg sosyalist ekonominin birikimsiz nasıl yapacağını; ya da –birikimi sürdürürse– sosyalist birikimin kapitalist birikimin can çekişen mantığından nasıl kaçınacağını hiçbir yerde açıklamamıştır. Gerçekte, sosyalizmin himayesi altındaki toplumun da Luxemburg'un kapitalist toplum açısından öngördüğü aynı kötü kadere eğilimli olduğu kanıtlanmıştır –önemli bir ek zayıflıkla birlikte: Kendilerini sosyalist olarak adlandıran toplumlar, totaliter toplumlar olarak, aşağı doğru

23. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, İng. çev. Agnes Schwarzschild (Londra: Routledge, 1951), ss. 366, 387, 416.

kayışı tersine çevirmek şöyle dursun, onu yavaşlatacağı ya da durduracağı düşünülebilecek manevi ya da politik güçleri sistematik olarak yok etmişlerdir –aşağı doğru kayışın, yaşam sıvılarını aldığı tüm kaynakları tüketmeye yönelik durdurulamaz dürtüsü hemen hemen hiçbir dirençle karşılaşmamıştır. Sosyalizmin "yetişmek ve geçmek" için çok çalıştığı kapitalist ekonomi onu mezarına kadar izlese de izlemese de, Luxemburg'un önerdiği çare, tedavi etmeyi umduğu hastalıktan önce can vermiştir.

Gelgelelim, egemen pazar merkezli ekonominin sorunlarının zayıflama belirtisi göstermemesi, ekonominin bir kederli ve kasvetli durumdan bir diğerine yuvarlanması ve düşünülen tüm çarelerin kriz yönetimi çılgınlığının kasılımlı nöbetlerine indirgenmesi. Rosa Luxemburg'un modelinin o sırada görülenden daha fazlasını içerdiğinden kuşkulanan birinin bağışlanmasını sağlayabilir. Bu modelin gerçek –ve korkunç– sezgi gücü, artı değer ve emek-değer teorisinden oluşan dış sargıları çözüldüğünde ortaya çıkabilir ve sanayi/pazar ekonomisinin kendi kendisini nasıl aldattığını ortaya koyabilir; böylece gerçekten de modelin tasvir ettiği mekanizmalar tarafından işlenen öz, görünür hale gelir.

İşlenişi ister "kapitalist" isterse "sosyalist" bir biçime bürünsün, bu öz aynı kalır. Modernlik olarak bilinen toplumsal örgütlenmenin tüm biçimleri açısından aynıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, modern çağ cansız enerji kaynaklarının kullanımıyla –eylemin kültürel (geleneksel) olarak belirlenmiş amaçlardan kurtulmasına izin veren ve araçları serbest bırakan ufuk açıcı edimle– hareket eder; araçların amaçlar üzerindeki (araçların hâlâ mevcut olan amaçlardan sürekli olarak daha fazla olmasında temellenen) tahakkümü, *yapılmasına ihtiyaç duyulanın* motive ettiği eylemden, giderek *yapılabilenin* yol gösterdiği eyleme doğru meşum bir kayma anlamına geliyordu. Modern çağ boyunca, aşırı eylem potansiyeli, var olan düzeni "ıslah etme" (ya da daha doğrusu, bu süreçte alt edilen ve yıkılan "doğal" düzenlerin yerine yapay olarak tasarlanan düzenler koyma) yönündeki aralıksız çabada açığa çıkmıştır. Tarihsel perspektifte, modernlik, olumsallıktan, kazalardan, "kontrolden çıkabilen" şeylerden kurtulmuş akılcı düzene doğru sürekli, ama nihai olarak sonuçsuz bir girişim gibi görünür. Her zaman kararsız ve her zaman idealinden uzak olan böyle bir yapay düzeni

korumak için modernlik, canlı kaynakların muhtemelen sağlayamayacağı muazzam ve giderek artan miktarlarda enerjiye ihtiyaç duyuyordu: Bir sonraki düzenin kurulması her zaman zorunlu olarak öncekini onarmaya yönelik beyhude çabalardan geriye kalan karışıklığı ve atıkları temizleme işini içeriyordu.

Gothenburg Üniversitesi'nden Alf Hornborg'un gözlerimizi açan devrimci çalışmasında[24] belirttiği gibi, yapılar

> gerçekte, ne yaratılabilen ne de yok edilebilen enerjiyi tüketmezler, ondan çıkarabildikleri düzeni tüketirler. Egzerji enerjinin, içerdiği düzen ya da bilgi derecesini gösteren bir niteliğidir. Enerjideki bu düzen maddi yapıların düzeninde "cisimleşebilir" ya da her zaman toplam düzende bir kayıp olmak üzere yeniden radyasyona dönüştürülür.

İdeolojik olarak doyurulan sağduyunun tersine, "düzen üretiminin" (ve her üretici edim bir düzenleme ya da yeniden düzenleme edimidir) özünde yıkıcı bir olay olduğunu söyleyebiliriz: Yerel olarak, amaç için genel stoktan temellük ettiğinden daha az düzen üretir; termodinamiğin sözdağarını kullanırsak, her "düzen yapıcı edimin" entropiyi artırdığını –yani "toplam düzeni" azalttığını– söyleyebiliriz. Bunun sonucu, yalnızca (düzeltilebilir) yetersiz koordinasyon hatası nedeniyle değil, termodinamiğin amansız yasası, değiştirilemeyen ve sonuçları uzun dönemde düzeltilemeyen yasa nedeniyle yerelleştirilmiş düzenleme çabalarının global kaosla sonuçlanmasıdır: Belirli bir yerelliğin bir süre için entropik eğilimin dışında tutulması ancak başka bir yerdeki entropinin artırılmasıyla mümkündür. Daha pratik terimlerle, bu ül-

24. Cf. Alf Hornborg, "Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good: Towards a Thermodynamics of Imperialism", *Man* içinde, cilt 1 (1992), ve "Codifying Complexity: Towards an Economy of Incommensurable Values", 3-6 Ağustos 1992'de Stockholm'de Uluslararası Ekolojik Ekonomi Birliği'nin ikinci toplantısında sunulan bir bildirinin teksir edilmiş metni. Hornborg'un kendi sezgilerinin ne kadar devrimci olduğu, "benzer ilgilere" ve teorik yakınlığa sahip başka çalışmaları bulmanın imkânsızlığıyla ortaya çıkmaktadır. Hornborg, entelektüel ataları olarak N. Georgescu-Roegen'in pek az fark edilen çalışmasına (*The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); ve ancak uzaktan akraba olan çağdaş bir araştırma olarak H.T. Odum ve J.E. Arding tarafından yayımlanan daha da karanlıklarda kalmış bir çalışmaya ("Energy Analysis of Shrimp Mariculture in Equador", Coastal Resources Centre, University of Rhode Island, 1991) işaret etmektedir.

kede akılcı düzenin kurulmasıyla uğraşan modernliğin ancak dünyanın enerji kaynaklarının son derece eşitsiz bir yeniden dağılımıyla; yani dünyanın diğer kısımlarının düzen kapasitelerinden, egzerji stoklarından yoksun bırakılmasıyla bir ölçüde yerel başarıya ulaşabileceği anlamına gelmektedir. Willam Leiss'in yeni çalışmasında, "yüksek modernliğin" ayrıcalıklı adalarına atıfta bulunarak işaret ettiği gibi,

> onu sürükleyen istekler dışında sistemimizde pek az şey kendi kendini gözden geçirmektedir ve bu nedenle onu besleyecek malzemeleri ve enerjiyi artan maliyetler ve daha ezoterik teknolojilerle giderek daha uzak yerlerde aramak zorundayız.
>
> Başka yerlerde yaşayan yeryüzü sakinlerinin birçoğunun karşılaşmaya devam ettikleri yoksunlukların, talihli azınlığa refah getiren aynı sanayi teknolojisinin uygulanmasıyla giderilebileceği düşünülmektedir... [Ama] bu vaadin yerine getirilmesinin önündeki pratik engeller çok büyüktür. Dünya nüfusunu Kuzey Amerika'nın tüketim düzeylerine çıkarmak için var olan kaynaklarda ve enerjide sağlanması gereken on kat artış nasıl sağlanacaktır?[25]

Bazı hayvancılık ve tarım türlerine dayandıkları sürece –der Hornborg– toplumlar "güneş yeryüzünde parladığı sürece çevreleriyle denge içinde (yani istikrarlı bir durumda) yaşayabilirlerdi". Oysa modern toplum, ticaretle birlikte bir "enerji temellükü" biçimi olan ve (düzen üretici kapasitenin kaçınılmaz kaybı olan ısı yayımı, çöp ve kirlenmeyi telafi etmek için) ancak önceki ürünlerde tüketilen egzerjiden daha yüksek bir egzerji içeriğine sahip yeni kaynakların satın alınmasını garantilediği sürece sürdürülebilen sanayi üretimine dayanmaktadır. Modern toplumların ekonomik teorisinin sistematik olarak göz ardı ettiği ya da kasten teşhir ettiği entropik sürecin bakış açısından, yalnızca idameyi sağlamak için, düzenin genel toplamında bir *azalmaya* varmış bile olsa, "sanayiye ürünleri için hammaddelere yaptığı harcamadan

25. William Leiss, *Under Technology's Thumb* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1990), ss. 94, 81. Leiss, Barry Commoner'i izleyerek, modern tipte düzeni kurmak için tüketilen enerjinin yüzde 85 kadarının israf edildiğini ileri sürmektedir: "Bu kaynakların şaşılacak düzeyde israf edilmesi, isteklerin ve ürünlerin bu hızlanan devrinin, bu süreksizliğinin zorunlu bir fonksiyonu gibi görünmektedir" (s. 94).

daha fazla ödeme yapılması gerektiğinden", tüm bu "mübadele" eşitsizdir ve eşitsiz kalmak zorundadır. Karşı-olgusal olarak, modern ekonomik sistem, değerin üretim sürecinde *üretildiği* iddiası üzerinde temellenir. Ama karşılık olarak ödenen "değer"aslında enerji *tüketimidir* ve bu kurgunun devam etmesi için düzenin genel toplamının kötüleşmeye devam etmesi gerekir. Sanayi üretimi, negentropinin bu sürekli "emilimi" "ancak *yerel* bir perspektiften" "üretken" ya da "verimli "görünebilir.

> Bu sürekli açmaz (a) esas olarak artan makineleşme ("teknolojik gelişme") sayesinde üretimin zorunlu, sürekli genişlemesinin ("büyüme"), (b) Batının yeni pazarlar arayışıyla genişlemesinin (emperyalizm) ve (c) satış toplamını her zaman maliyet toplamının bir adım önünde tutma mücadelesinden kaynaklanan yaygın enflasyon sürecinin arkasındaki motordur.

Büyüme, emperyalizm ve enflasyon uzun dönemli sonuçlar açısından intihar yönelimlidir ve yalnızca yanıltıcı bir şekilde "global ilerleme"nin öncüsü olarak sunulan yerel (ve geçici) düzen artışının verdiği keyif, gerçek yapılarını bir süre için gizleyebilir. Bunlar ayrıca "dengeli mübadeleden" ayrılmanın harekete geçirdiği (yine entropik büyümenin genel çizgiselliğini yalnızca yerel olarak saptıran ve gizleyen) sosyoekonomik döngünün –"modernleştirici süreç" olarak selamlanan havzanın– kökü kazınamaz özellikleridir. Ne kadar uzağa ve geniş bir şekilde yayılırsa yayılsın, modernliğin beraberinde getirdiği kurtuluş (doğadan kurtuluş, geleneksel sınırlamaların dağılabilirliği, insani potansiyelin sonsuzluğu, yalnızca aklın dikte ettiği bir düzen ihtimali) başlangıçtan itibaren nihai olarak yerel bir görüngü, bazılarının başkalarının zararına elde ettiği bir ayrıcalıktı ve hep öyle kalacaktır; global toplumun diğer kesimleriyle *eşitsiz mübadele* koşuluyla yalnızca bir süre daha devam edebilir. "Ekonomik büyüme" olarak adlandırdığımız durum, düzenin global artışı değil düzenin *gasp edilmesi* sürecidir. Bu ekonomik büyüme sanayinin yeni ve daha büyük kârlara yönelik doymaz açlığını göstermektedir, ama kârlar (yani üretim döngüsünün sonundaki fazla para) bir sonraki döngüde yakılacak yeni enerji kaynakları üzerindeki haklardan başka bir şey değildir. Bir kez daha Hornborg'a kulak verelim:

Sınai üretime odaklanan herhangi bir ekonomik sistem hammaddelere gereğinden az ödeme yapmak zorundadır, çünkü fiyat ile "egzerji" içeriğinin ters orantılı olmasına dikkat etmelidir. Pazar ekonomisi bu farklılıkları başıboş bırakmanın en şık yoludur. "Doğru" fiyat kavramı, değiştirilen şeyin *harcanmış* "egzerji" karşılığında verilen *dokunulmamış* "egzerji" olmasının içerimlerini gizlemektedir. Mamul ürünler ile hammaddeler ortak ölçüleri olmayan değerlerdir, çünkü termodinamik bir bakış açısından ürünler *bozulmuş* malzemelerdir. Taze bir elmanın kaç elma çekirdeği ettiğini nasıl söyleyebiliriz?

Bu oyun ne kadar sürebilir? Muhtemelen bir süre daha. Yeni "egzerji" kaynaklarına erişilebildiği ve böylece yeni bölgeler ve yeni nüfuslar "egzerji" tedarikçilerine dönüştürülebildiği ya da onlar açısından anlamlı bir eşitsiz mübadele yeri bulunamazsa eriyip tükenmeye ya da yok olmaya bırakılabildiği sürece. Eşitsizliğin sınırlarına (yani düşünceleri önemli olanların ve düşüncelerinin hesaba katılmasını sağlayabilenlerin "katlanılabilir" kabul etmeye hazır oldukları ya da daha iyisi hiç dikkate almadıkları eşitsizlik sınırlarına) henüz ulaşılmadı. Eşitsiz mübadele kendi kendini sürdürür; eşitsizliğin katlanılabilirlik sınırlarını genişleten ve mübadelenin ayrıcalıklı tarafının temellükün önündeki hep yenilenen engelleri kırmasına izin veren ekonomik ve askeri güç dengesizliklerine hız kazandırır. Eşitsizliğin bugün tüm ayrıcalık adalarında yararlandığı "iyi basın", "eşitlikçi ütopyaları" hoşgörmenin, yoksulları ve mutsuzları "kendilerine yardım etmeye" davet etmenin, "refah devletini" bir başarısızlık ve gelirin toplumsal olarak yönetilen yeniden dağılımını üretim karşıtı olarak görmenin, kitlesel açlığın ve kitlesel işsizliğin özgürlüğün kabul edilebilir bir bedeli olduğunu ilan etmenin uygun olduğu düşünce iklimi, diğer bir etik engelin yıkılmakta olduğunun (ya da daha doğrusu, "ilerleme"nin devam etmesini sağlamanın giderek zorlaştığını anlayan "ileri toplumlar"ın ayakları altındaki temel sallanmaya başladıkça ve uygarlaştırma misyonunun yerini boğaz kesme aldıkça, ona saygı gösterme iddiasından kurtulmanın gerekli olduğunun) kesin belirtileridir. "İleri" borçlular ayrıcalıksızların hızla artan borçlarına ilişkin gürültü içinde açığa çıkmayı önlemek için ellerinden geleni yaptıkları halde, artan sayıda "ileri ülke"nin açıkça ifşa ettiği muazzam ticaret açıkları "serbest ticaret"in gasp edici doğasını ortaya

koyuyor. Kem gözlü itirazın uygulanabilir muhalefet halinde kristalleşmesini önlemek için seçici askeri müdahalelere hâlâ güvenilebilirken, yüzyılın yalanı –dünyanın kurutulmuş kısımlarının "gelişmekte olan" diye adlandırılması– yoksulların gözleri önünde zenginlere yetişme serabını sallayarak, gaspa karşı itirazın ve direncin zayıflatılmasına hâlâ yardımcı olmaktadır. Sınırlar zayıftır ve yeterince itilirse ve diğer tarafta bu itişe direnme gücü ve kararlılığına sahip kimse yoksa gerilebilir. Kuyruğun ne zaman bitip yılanın ne zaman kendisini yemeye başladığı kesin olarak söylenemez. Yılanın kendisi ne yazık ki hiçbir zaman bu noktanın geçildiğini öğrenme şansına sahip olmayacaktır.

Yukarıdaki tartışmadan bir mesaj belirgin ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Modernliğin ilk evrensel uygarlık olduğu görüşü genel kabul görmekle birlikte, modernlik bu evrenselleşmeye hiç uygun olmayan bir uygarlıktır. Doğası gereği yalnız, kendisini ancak, artık otlağa dönüşmüş geri kalanın "büyüsünü bozan, yetkisizleştiren ve alçaltan bir kendi kendini ortaya koymayla", kendisi ile dünyanın geri kalanı arasındaki farklılığı *derinleştirerek* yeniden üreten bir yaşam biçimidir. Böyle bir kendini ortaya koyma, politik kalın kafalılığın onarılabilir bir gafı ya da katıksız bir açgözlülük değildir; daha güçlü bir istencin dayatılması ya da aklı başında aktörlerin vardığı politik mutabakat temelinde zorla ya da görüşme yoluyla ortadan kaldırılabilen geçici bir miyopi değildir. Modernlik eşitliğe tahammül edemez. Yerleşik ve organik olarak, modernlik asalakça eylemini ancak konakçı organizmanın tüm yaşam sıvıları emildiğinde durdurabilen asalakça bir toplumsal düzenleme biçimidir.

Hasarın sınıra gelmeden önce durdurulma ihtimali, modern yaşam tarzının, ayrıcalığına yönelik tüm muhalefeti, ayrıcalık ilkesinin kendisinden uzaklaştırma ve daha fazla ayrıcalık girişimine dönüştürme (ayrıcalıklıların sayısını şişirme) yönündeki ürkütücü eğilimi nedeniyle daha da zayıflamaktadır. Modernliğin açtığı yaraları iyileştirmek için daha fazla modernliğe ihtiyaç olduğu şeklindeki uzlaşmaya dayalı inançta sapkın bir şekilde ifade edilen, bu akıl almaz temayüldür. Söz konusu temayül eşitsizlik koşulları altında doğan daha genel çatışma eğiliminin özel bir durumu olarak görülebilir: Ayrıcalıklılar (göz dikilen değere zaten sahip olanlar) arasında kıskançlığı, ayrıcalıksızlar (içinde bulundukları konumun

toplumsal olarak tanımlanmış "aşağılıklığını" bu değere sahip olmamayla bağlantılandırma eğilimli olanlar) arasında gıptayı besleme eğilimi. Gerek kıskançlık gerekse gıpta durumlarında, Georg Simmel'in ileri sürdüğü gibi, "üçüncü bir tarafın ulaşmamızı ya da korumamızı fiilen ya da simgesel olarak önlediği bir değer söz konusudur".[26]

Gelgelelim, gıptanın en önemli etkisi, "hâkim olanın düşüncelerini" "hâkim düşünceler"e dönüştürmektir. Ayrıcalıklı konum ile bazı değerler arasındaki bağ bir kez toplumsal olarak kurulduktan sonra, ayrıcalıksızlar bu değerleri kendileri için talep ederek –ve böylece bu değerlerin baştan çıkarıcı gücünü daha da artırarak ve bu değerlerin sihirli gücüne duyulan inancı pekiştirerek– aşağılanmalarının telafi edilmesini isterler. Modernliğin hastalıklarını tedavi etmek için daha fazla modernlik ihtiyacını vaaz eden yalnızca ayrıcalıklılar değildir; ayrıcalıksızlar genellikle coşkuyla ve kendilerinden geçerek bunu kabul ederler. Kartların yeniden dağıtılmasını talep ederler, oyunun değiştirilmesini değil. Oyunu değil, yalnızca hasımlarının ellerinin daha güçlü olmasını suçlarlar. Modernliğin beslediği toplumsal protesto hareketleri arasında kâr tanımının gözden geçirilmesini ya da kâr mekanizmasının *yıkılmasını* talep edenlerle kıyaslandığında kârların *yeniden dağıtılmasını* talep eden hareketlerin sayısı kat kat fazladır. Bu tür bir rekabetten, modernliğin otoritesi ve tüm akideleri güçlenmiş olarak çıkar. Birkaç kişi kurbanlarından çok erdemleri konusunda coşkuludur ve varsa birkaç kişi ayrıcalık rotasyonunda sıralarının geleceğini umut edecek kadar iddialarını eleştirmeden kabul eder. *Afrocentricity*'nin Afro-Amerikalı yazarı Molefi Asante, (Mısır ve onun matematik, tıp ve mimarlık ilkelerini keşfetmesi sayesinde) Avrupa uygarlığını kurma şerefinin Siyahlara ait olduğunu iddia etmektedir; Jackson, Mississippi Papazı Louis Brown ise General Schwarzkopf'un (siyah) Hannibal'den askerlik sanatı dersleri alması gerektiğini ileri sürmektedir.[27]

---

26. Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation*, İng. çev. Kurt H. Wolff (New York: Free Press, 1964), s. 50. Simmel şöyle devam eder: "Gıpta eden birey açısından, malın başka birisi sahip olduğu için kendisine verilmemesi ile o bireyin kaybetmesi ya da vazgeçmesi durumunda bile kendisine verilmemesi arasındaki fark konudışıdır" (ss. 50-1).
27. Annick Cojean'dan aktarılmıştır, "Désarrois américains", *Le Monde*, 30 Ekim 1992, s. 6.

Modenliğe özgü en büyük tehlikelerin, baştan çıkarıcılığı ile evrenselleştirilebilir olmayışının birleşme yerinde yattığını düşünüyorum. Birinci özellikle onu sürekli olarak diğer özelliğin ulaşılmasına asla izin vermeyeceği uçlara doğru iter ve çeker; ya da daha doğrusu, modernlik durdurulamaz bir şekilde atıkların yeniden işleme kapasitesini aşacağı ve üretilen tehlikelerin problem çözme kapasitesinden daha fazla olacağı noktaya doğru ve o noktanın ötesine ilerlemektedir. Hareket durdurulamaz gibi görünmektedir, çünkü o noktaya ulaşma önsezileri ne kadar derin ve yaygın olursa olsun, pazarın ürettiği ekonomik çıkarlar bir yana, modernliğin her toplumsal kurumu ve her psikolojik etkisi tüm etkili yön değişikliklerine engel olmaktadır.

E. MODERNLİĞİN SORUNLARINA ETİK ÇÖZÜMLER ARAYIŞI

Eserini büyük ölçüde ahlâkın yapmak zorunda olduğu ile şahlanmış modernleşme koşulları altında yapabildiği arasındaki çelişkiye ayırmış olan etik felsefecisi Hans Jonas, problemin köklerini modern teknolojinin müthiş gücünde görmektedir: İnsan eylemlerinin muhtemel sonuçlarının çerçevesi, aktörlerin ahlâki imgelemini çoktan aşmıştır. Bilerek ya da bilmeyerek, eylemlerimiz, boş yere onları asimile etmeye çalışan ya da mücadeleyi tamamen bırakan doğal ahlâki itkilere çok uzak olan bölgeleri ve zamanları etkilemektedir. Modern öncesi dönemden miras aldığımız ahlâk –sahip olduğumuz tek ahlâk– bir yakınlık ahlâkıdır ve bu nedenle tüm önemli eylemlerin uzakları etkilediği bir toplumda acınacak kadar yetersizdir.

> Eylemin dikkate almak zorunda olduğu iyi ve kötü, praksiste ya da yakın çevresinde edime yakın dururdu ve uzak planlamanın konusu değildi. Amaçların yakınlığı mekân için olduğu kadar zaman için de geçerliydi... Etik evren çağdaşlardan ve komşulardan oluşur...
> Bunların hepsi kesin olarak değişti. Modern teknoloji eylemleri, nesneleri ve sonuçları öylesine yeni bir düzeye taşıdı ki, önceki etiğin çerçevesi artık bunları içermemektedir.[28]

28. Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological*

Bireysel imgelem bu ölçekteki eylemleri yardımsız kavrayamaz ve en uzak yansımalarına kadar izleyemez. Zaten sınırlarını bu kadar zorlaması istenmez ve bu yönde baskı yapılmaz; yakın ve sevgili olana karşı sorumluluğumuz üstlenildiği ve yerine getirildiği zaman ahlâki vicdanımız tatmin olur. Yaptıklarımızın ve yapmaktan vazgeçtiklerimizin uzak etkileri ya görünmez kalır ve dolayısıyla endişe verici değildir ya da ortaya koyulur ve müdahale bir yana, çok gayretli ilgimizi ne talep edecek ne de memnuniyetle karşılayacak kurumlar tarafından üstlenildiğine inanılır. Yaptıklarımız ya da yapmadıklarımızla ne kadar iç içe girmiş olsa bile, bu uzak olaylar için "doğal" olarak sorumluluk hissetmeyiz. Genellikle –der Jonas– görmediğimiz ve bilmediğimiz, ama eylemlerimizin yakın ya da uzak, şimdiki ya da gelecekteki sayısız sonuçları arasında gerçekten önemli olan şeylerin sorumluluğu sorununu çözmek için artık ahlâki kapasitemize bel bağlayamayız.

Yaptıklarımız başka insanları etkilediği için ve teknolojinin artan gücüyle yaptıklarımızın insanlar üzerinde ve eskisine göre daha çok insan üzerinde daha da güçlü bir etkisi olduğu için, eylemlerimizin etik anlamı artık eşi görülmemiş boyutlara ulaşmaktadır. Ama onu özümsemek ve kontrol etmek için sahip olduğumuz ahlâki araçlar "eve iş verme sanayii" evresinde olduğu gibi kalmaktadır. Ahlâki sorumluluk bizi çocuklarımızın beslenmesi ve giyinmesine önem vermeye sevk eder; gelgelelim, çocuklarımızın ve çocuklarımızın çocuklarının miras alacakları ve bizim bugünkü kolektif kayıtsızlığımızın dolaylı ya da dolaysız sonuçlarına maruz kalacakları tükenmiş, kurumuş ve aşırı ısınmış bir gezegenin uyuşturucu imgeleriyle karşılaştırıldığında çok da pratik öğütler veremez. Her zaman bize yol göstermiş olan ve bugün hâlâ yol gösteren ahlâkın kolları güçlü ama kısadır. Oysa artık uzun, çok uzun kollara ihtiyacı vardır. Bu kolları uzatma şansı nedir?

İlk bakışta çok değil. "Artık bize normlarla düzenlenmesi gereken güçleri sağlayan hareket, aynı zamanda normların çı-

---

Man (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974), ss. 7, 8. Jonas "komşu etiği"nin eski emirlerinin hâlâ geçerli olduğunu kabul etmektedir, ama "failin, fiilin ve etkinin artık yakın alanda olduğu gibi aynı olmadığı kolektif eylemin büyüyen alanında" değil, "yakın bir komşulukta, insani etkileşimin gündelik alanının dolaysız yakınlığında" (ss. 8-9).

karılabileceği temelleri aşındırdı". "Artık mutlak kudrete yakın olanın boşluğa yakın olanla, en büyük kapasitenin ne için olduğunun en az bilinmesiyle çift oluşturduğu nihilizmin çıplaklığında titriyoruz".[29] Modernlik Tanrı'nın insanın kaderini dikte etme iddiasını yalnızca insan aklının kendi kendine yeterliliğini ilan ederek ve böylece geçmişte ahlâki talimatın dayandığı zeminlerin en sağlamını çökerterek reddetmemiştir. Bugünkü ahlâki güçsüzlüğün kökleri daha derine gitmektedir. "Modern hareket" ahlâki emirlerin tasavvur edilebilir bir şekilde temellendirilebildiği her zemini ezmiştir; bizzat ahlâkı yıkmıştır: Sözleşme yükümlülüklerinin ötesine geçen sorumlulukları, "kendisi için varlık"a indirgenemeyen "için varlık"ı, en yüce maksimum etkililik reçetesine müdahale eden değerleri, güçlü araçların kullanımını yasaklayan amaçları. Modernliğin yetkilendirdiği ve desteklediği otoriteler arasında, rasyonel olmayan, faydacı olmayan, kârlı olmayan ahlâki tutkular belirgin biçimde eksiktir. Bu ahlâki tutkular, pazar vaazları ve oy isteyen politikacıların yağlı ballı konuşmaları dışında, iletişim kanallarında teknisyenlerin gördükleri kâbus ve yedikleri tokat olan parazitler gibi görünürler.

Yeryüzünde "tamamen insani" bir düzene doğru modern hamlenin insanlık dışı sonuçları gözle görülür hale geldikçe, –tüm yadsımalara ve pratik engellere rağmen– sözde teknik değerlendirmeye açık eylemlerin ahlâki olarak hiç de yansız olmadığı ve ahlâki inceleme gerektirdiği duygusu artmaktadır. İnsan eyleminin erimiyle ölçülen mekânsal uzaklığın iptali –modern teknolojinin zaman zaman alkışlanan, ama çok daha sık olarak şikâyet edilen başarısı-, ahlâki sorumluluğun erimiyle ölçülen ahlâki uzaklığın iptaliyle dengelenmemiştir; ama dengelenmelidir. Mesele, yapılacaksa bunun nasıl yapılabileceğidir.

Düşünülmesi gereken ilk şey, amaçlardan "kurtulmuş" araçların serbest hareketinin düşünülmemiş olmakla birlikte dolaysız sonucu olarak sistematik bir biçimde biriken tehlikelerdir. Bu tehlikeler, gerek mekânsal gerekse zamansal olarak uzak olan sayısız insanın hayatını ve mutluluğunu tehdit etmekte ve onları genellikle tüm yanıtlara engel olan bir durumda bırakmaktadır; tehlike üreten

29. Jonas, *Philosophical Essays*, s. 19.

eylemler kural olarak tek yönlüdür. Mübadele değildirler; bu nedenle sözleşmelerle, karşılıklı bir güç gösterisiyle, görüşmeler ya da mutabakat arayışıyla sınırlanamazlar ya da başka türlü düzenlenemezler ve kendi çerçeveleri içinde tutulamazlar. Lévinas'ın zayıf, kırılgan, güçsüz Öteki tasvirine eylemin kasıtlı olmayan hedeflerinin en çok yaklaştığı yerin, bizim yüksek teknoloji toplumumuza özgü uzun mesafeli eylemler olduğunu ileri sürüyorum; bunlar güçsüzdürler çünkü kendilerine yapılanın karşılığını ödeyemezler (bu nedenle hareketlerimizi ödüllendiremezler) ve yapmaya değer olduğunu düşündüğümüz şeyi yapmaktan bizi alıkoyamadıkları için kırılgandırlar; son olarak rolleri tersine çevirme umudu olmaksızın, bizim tek hareket eden özneler olduğumuz eylemin alıcı yönünde kalırlar. Arne Johan Vetlesen'in işaret ettiği gibi, bu durum

> sorumluluğu karşılıklılığa bağlayan bir etiğin son derece yetersiz olduğunu [göstermektedir]. Doğmamış bireyler ayağa kalkıp haklarını talep edemezler; karşılık umutsuzca onların ulaşamayacağı bir yerdedir. Oysa bu ampirik olgu... sorumluluğumuzun hedefi olarak onları dışlamaz. Onların temel hakları ekolojik olarak yaşanabilir bir gezegende yaşama hakkıdır; gün ışığını hiç görmeyeceklerine dikkat ettiğimiz sürece.[30]

"Risk toplumu"nun ihtiyaç duyduğu ve yokluğunda katastrofik sonuçların ortaya çıktığı sorumluluğun genişlemesi, bizimki gibi toplumlarda en çok aşina olunan ve onaylanan terimlerle –dürüst mübadele ve yararların karşılıklılığıyla– savunulamaz ve des-

30. Arne Johan Vetlesen, "Relations with Others in Sartre and Lévinas: Assessing the Implications for an Ethics of Proximity" (Ocak 1993 tarihli yayımlanmamış metnin 25. sayfasından alınmıştır). Vetlesen'e göre sorumluluğun karşılıklılıktan ayrılması, Lévinas'ın etik teorisini hemen hemen tüm diğer teorilerin karşısına koyan tayin edici edimdir. Rawls'un sofistike ve dikkatle tartışılmış etik teorisinde bile "dürüstlük olarak adalet çağrısı", her bireyin, etik değerini değerlendirme konusunda uyarıldığı politik düzenlemedeki kendi muhtemel yeri ve kaderi için duyduğu kaygıya yöneltilir. Bu açıdan Lawrence Kohlberg'in etkileyici teorisinde ahlâki uslamlamanın uzlaşım sonrası düzeyinde ulaşılan "perspektiflerin tersine çevrilebilirliği" daha iyi değildir. Dolaylı olarak bu, Habermas'ın aynı düşünceyi –evrenselleşmiş karşılıklılık olarak tasavvur edilen rol almadaki evrenselleşmiş sorumluluk– kendi etik söylemine dahil etme yönündeki yorulmak bilmez çabası için de geçerlidir (s. 22).

teklenemez. Aranan ahlâk başka bir şey olacaksa, ilk olarak ve her şeyden önce bir *özsınırlama* etiği olmalıdır (*yakınlık* ahlâkının her zaman olduğu ve olmak zorunda olduğu gibi). Tam da "ahlâki birlik" bağlamında olduğu gibi, eylemin ya da eylemsizliğin sonuçlarını görme görevi (ve onları görme ihtiyacını ihmal etme ya da doğru bir biçimde görmeme suçu) ve eylemi bu sonuçlara uydurma görevi adil ve dürüst bir şekilde aktöre düşer. "Bilmiyordum", "Ben böyle olsun istememiştim" (söz konusu bilgisizlik Yasanın kendisinin bilinmemesi olmadığı sürece, bir hukuk mahkemesinde kabul edilebilir bir özür olsa bile) ahlâki sorumluluğun herhangi bir düzeyde kabul edebileceği bir özür değildir. İster yakınlık çerçevesi içinde isterse ötesinde, cahilliğimden ahlâki olarak sorumluyum; imgelemimden ve eylemek ya da eylemden kaçınmak söz konusu olduğunda sınırlarını genişletmekten ahlâki olarak sorumlu olduğum gibi ve aynı derecede.

Gelecekteki bir etiğin "ilk görevi", der Hans Jonas, "teknolojik girişimin uzun erimli etkilerini tahayyül etmektir". Etik, henüz vuku bulmamış olanla, yerleşik olarak belirsizliğin alanı ve çatışan senaryoların oyun alanı olan bir gelecekle ilgilenmek zorunda olması açısından bugünkü sıradan kriz yönetimi pratiğinden ayrılır, diye ekliyorum ben de. Tahayyül, uzmanların bilimsel bilgileri ve az çok güvenilirlikleriyle sunduklarını iddia ettikleri türden kesinliği hiçbir zaman sunuyormuş gibi yapamaz. Eylemin (yapılan ya da yapılmayan) gelecekteki etkisini tahayyül etme görevi, ağır bir belirsizliğin baskısı altında hareket etmek anlamına gelir. Ahlâki duruş, tam da bu belirsizliğin gözardı edilmediğini ve bastırılmadığını, bilinçli bir biçimde kucaklandığını görmekten ibarettir. Eldeki işin etkin bir şekilde yerine getirilmesi (daha fazla kesinliğe, en azından daha fazla güvene izin veren bir çaba) ahlâki bir kişi tarafından *ikinci derece* bir değerlendirmeye tâbi tutulur –zorunlu olarak eldeki işe özgü standartlarla değil ve büyük olasılıkla icracının dolaylı ya da dolaysız kazançlarından ve kayıplarından habersiz olarak– ve bu tâbi tutma kuşkulara ve ilk olmak için rekabet eden sonradan akla gelen düşüncelere kapıları ardına kadar açar. Görev yalnızca verimlilik ölçütleriyle ya da mevcut kaynakların en etkili kullanımıyla ölçülseydi (teknolojik duruşun ölçülmesini istediği gibi) algoritmik olarak saptanan, muğ-

laklıktan uzak bir şekilde doğru olan hareket biçimleri tasarlamak mümkün olabilirdi. Oysa, ahlâki bir tutum alındığında yalnızca bulgusal kurallar olanaklıdır: Geçmişteki alışkanlıkların rahatlatıcı garantisine bile sahip olmayan ve dürüst bir başarı şansından ve en kötüsünden kaçınma umudundan daha fazlasını dürüstçe vaat edemeyen parmak hesabı. Jonas gelecekteki etiğin, ***Belirsizlik İlkesine*** tâbi olan *Korku Bulgusallığıyla* [Heuristics] yönlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir: "Ölüm kehanetine mutluluk kehanetinden daha fazla önem verilmelidir". Tehlikeden doğan ve hep tehlikeleri biriktiren bir bulgulama bilgisi açısından, "ilk dürtü zorunlu olarak bir koruma ve önleme etiğidir, ilerleme ve mükemmelleşme etiği değil".[31]

Bununla birlikte, en büyük, en radikal kıyamet, teknolojik değerlerin kısıtlanmamış hâkimiyetinin, daha doğrusu daha önce gördüğümüz gibi modern uygarlığın en içsel eğiliminin getirdiği kıyamet tehdididir. Günümüzün "olmak ya da olmamak" ikileminde, söz konusu olan modernliğin kendisidir. Modern değerlerin, toplumumuzun özbilincine en sağlam bir biçimde yerleşmiş ve kurumları tarafından en şiddetli bir biçimde korunan ve beslenen değerler olmasından ötürü, Jonas'ın savunduğu etik için ümitler –özellikle de en çok ihtiyaç duyulduğu durumlarda– çok cesaret verici görünmemektedir. Bir "mekânsal ve zamansal mesafe ahlâkı"na yönelik olarak sezgisel bir biçimde aşikâr olan ihtiyacın etkili toplumsal çıkarlara ve sonuç olarak elle tutulur politik güçlere nasıl tercüme edilebileceği (edilebilirse) daha ileride görülecektir. Modernliğin yerleşik hastalıklılığının postmodern ifşası yararlı olabilir. Ama postmodernliğin en çarpıcı özelliği, gücünün de güçsüzlüğünün de kaynağı, kesinliklerden kuşku duyması ve hiçbir garanti vaat etmemesidir; tarih, olacağına varmadan önce, tarihi, kehanetlerde ya da ayrıcalıklı yasalarda dondurmayı reddetmesidir.

---

31. Hans Jonas. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (University of Chicago Press, 1984), ss. 26, 27, 31. Jonas "soğuğu üfleme" emrinin teknolojinin güçsüzlüğüne ilişkin değil, güçlerine ilişkin korkuyu gösterdiği konusunda kuşkuya yer bırakmaz: "Bilimsel teknoloji sayesinde doğa üzerinde tesis edilen iktidara ilişkin Bacon'cı ideale eşlik eden felaket tehlikesi, performansının kusurlarından çok başarısının büyüklüğünden kaynaklanır" (s. 140). "Asıl korkum bizzat teknik uygarlığın, yapısında barınan, amaçlanmamış dinamiklerinin doğasından kaynaklanan kıyamet tehdidiyle ilişkilidir" (s. 202).

İçimizdeki her erkeğin ve kadının ahlâki sorumluluğu kadar kolektif ahlâki sorumluluğumuz da belirsizlik denizinde yüzer. Modern ahlâk felsefesi ve adiaforize edici pratik onu teoride yadsımak ve eylemde bastırmak için elinden geleni yaptığı halde, belirsizlik her zaman ahlâki seçimin temeliydi. Bu açıdan, etiğin postmodern durumu yeni değildir. Gerçekten yeni olan bahislerin muazzamlığıdır. Postmodern özfarkındalığın açıkça ortaya koyduğu buysa, bu yeni açıklık, rahat, bulutsuz kesinliklerimize indirdiği darbeyi dengelemek için çok fazla yol alabilir.

VIII
Genel bir bakış: Nihayet başlangıç

Postmodern dünyada ahlâki kişinin durumuna ilişkin düşüncelerden, net bir etik ilkeler envanteri ya da ahlâki özgüven sağlayan başka destekler çıkma ihtimali olmadığı konusunda, okur, kitabın başında uyarılmıştı. Bu olumsuz vaadin sadakatle yerine getirildiğini sanıyorum. Yazarın ve okurun etik güveninin bu keşif boyunca çok fazla arttığından kuşkuluyum. Ama bununla birlikte kesinliğin hüsranının ahlâkın kazancı olduğuna inanıyorum. Belki de istediğimiz ve aradığımız türden bir kazanç değil, ama insanın aynı zamanda ahlâki bir kişi kalarak makul bir şekilde umut edebileceği en büyük kazanç.

Postmodern durum modernliğin ahlâki kazanımları üzerinde bir ilerleme mi? Postmodernlik etik yasamanın evrensel ve sağlam te-

mellere sahip modern umutlarını kırdı; ama modernliğin sahip olduğu ahlâki ilerleme şanslarını yok etti mi? Etik dünyasında, postmodernlik ileri doğru mu yoksa geriye doğru bir adım olarak mı görülmelidir?

Bu son soruya verilecek iki yanıtın da doğru ve iki yanıtın da yanlış olduğunu düşünüyorum. Dünün yanlışlarını düzeltir ya da azaltırken, yarının tedavi çabalarının hedefi haline gelecek yeni yanlışları başlatmak toplumsal değişimin genel bir özelliğidir. Yalnızca bugünün kısa molaları sırasında –dünün kayaları ile yarının kumları arasındaki yarı yol hanlarında– sözde zaferler kaydedilir, son günün gezisinin anısı tam bir bayram havasında yaşanır ve bir sonraki günün seyahati mutluluğa varan bir yol gibi parlar ve zafer ile yenilgi arasındaki fark kayıtsız koşulsuz, net ve apaçık görünür.

Walter Benjamin sık sık aktarılan pasajlarının en sık aktarılanında, Klee'nin *Angelus Novus* resminden çıkardığı anlamı bildirir –yorumlar. Resimdeki melek, Benjamin'in gördüğü haliyle,

> sabit bakışlarla temaşa ettiği bir şeyden uzaklaşmak üzereymiş gibi bakar. Gözleri bir noktaya dikili, ağzı ve kanatları açıktır. İşte tarih meleği böyle resmedilir. Yüzü geçmişe dönüktür. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz yerde o enkaz yığmaya devam eden ve onu ayaklarının önüne fırlatan tek bir felaket görür. Melek kalmak, ölüleri uyandırmak ve parça parça edileni bütün haline getirmek ister. Ama Cennetten güçlü bir rüzgâr esmekte ve kanatlarını öylesine doldurmaktadır ki melek artık kanatlarını kapatamamaktadır. Bu rüzgâr onu karşı konulmaz bir şekilde sırtının dönük olduğu geleceğe doğru itmektedir, önündeki enkaz yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bu rüzgâra biz ilerleme diyoruz.[1]

Ölenler uyanmayacak, parçalanmış olan bütün haline gelmeyecektir. Enkaz yığını büyümeye devam edecektir. Acı çekmiş olanlar, acı çektikleriyle kalacaklardır. Öldürülmüş olanlar ölü olmaya devam edecektir. Geri döndürülemez ve kurtarılamaz olanın dehşetinden kaçış (ya da daha doğrusu bu dehşetle sürüklenme) bize –biz kovulanlara– bir "olaylar zinciri "gibi görünür. Ama sa-

1. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations: Essays and Reflections* içinde, İng. çev. Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), ss. 257-8.

dece öyle görünür; böyle görünmesine neden olan, Cennete dönüşü önleyen rüzgârın acımasızlığıdır. Çekme kuvveti değil, itme kuvveti uçmaya devam etmemizi sağlar. İsteğimiz buradan uzaklaşmaktır. İnmek istediğimiz yer (ve yorgun kanatların yeniden rüzgârla dolması için yeterli olan geçici bir an için gerçekten de indiğimiz yer) pek az düşündüğümüz, daha da az bildiğimiz bir "orası"dır. Sevinç gözyaşları kuruyana, gözler alışana ve enkazın daha önce yaptığı şeyi –yığılma– yaptığını fark edene kadar bir paydos hissi veren mekânın yabancılığıdır.

Enkazın birikmediği, bütün olanın parçalanmadığı, parçalanmış olanın onarıldığı ve ölülerin uyandığı ya da hiç ölmediği bir yer olduğu konusunda duyulan –zaman zaman düşsel bir ütopyada dile getirilen, ama daha sık olarak korku ve umutsuzluğu ayıran/birleştiren cereyanlı bir geçitte saklanan– güven olmasa bile bu kısa yolculuk kaçış gibi hissedilmeyecekti. Bu yer gelecektir; en azından bu yer başka hiçbir yer değildir. Jean-François Lyotard'ın ileri sürdüğü gibi, "bir proje"yle yaşamak modern varoluş tarzının karakteristiği idiyse –modern huzursuzluğun merkezindeki bu proje, bu Büyük Düşünce, modernlik gemisinin pruvasına tüneyen bu yol gösterici fener *kurtuluş* düşüncesiydi:[2] Anlamını olumsuzladığı ve isyan ettiği şeyden, kırmak istediği prangalardan, iyileştirmek istediği yaralardan alan bir düşünceydi– ve cazibesini olumsuzlama vaadine borçluysa, modernlik, meşruluğu kökenler mitinde değil, "kurucu bir edim"de değil, gelecekte aramıştır. Prangalar ya da yaralar olmadan yaşamın neye benzeyeceği konusunda Büyük Kurtuluş Düşüncesi pek az şey söyler ve daha da az şey bilir. Her şeye rağmen, kurtuluştan sonraki bu yaşam geleceğe –mutlak Ötekine, kavranamaz ve anlatılamaz olana– yerleştirilmiştir. Orada ve ancak orada güvenli bir şekilde korunduğu düşünülebilir, çünkü insan gözlerini ne kadar zorlarsa zorlasın, yakalayabileceği tek görüntü kendi hayalinin görüntüsüdür. Böylece hayal, lekesiz –denenmemiş– masumiyetini kuşanarak, ebediyen kusursuz kalabilir.

Gelecekteki mutluluk bugünün iğrençliğini gizleyen bir örtü görevi görmüştür. Büyük Düşünce, Cennetin yıkılmasıyla birlikte eski anlamı tükenen acıya yeni, modern bir anlam vermiştir. Bir kez

2. Cf. Jean-François Lyotard, *La Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982-1985* (Paris: Galilée, 1988), ss. 36, 45.

daha "...in adına", "...in hatırına" ısdırap söz konusuydu; eskiden olduğu gibi acı, mutluluğun bir koşulu ve teminatıydı. Ama modern anlam eski anlamdan farklıydı. Isdırap artık bir dindarlık sınavı değildi; artık bir edimdi, bir amacı ve bir işlevi olan bir edim. Modernlik (en gözde *nükteli sözü* ilacın daha acı değilse yararlı olacağıdır) ısdıraba savaş açmadı: Yalnızca *amaçsız*, işlevsiz ıstırabın sona ereceğine yemin etti. Planlanmamış ve istenilmemiş acı artık iğrenç, bağışlanmaz bir şeydi; ama bir amaca hizmet ediyorsa, geleceğe doğru "zorunlu bir adım"sa acı çekilebilirdi –çekilmeliydi, çekilmek zorundaydı. Yoksullara nasıl zengin olacaklarını öğretmek için daha fazla yoksulluk gerekiyordu. "Ekonomi"nin daha fazla üretebilmesi için bazıları daha az almalıydı. Kıt kanaat geçinenlerin kendi zevkleri için daha fazla tüketmeye yönelmeleri için, geleneğin ördüğü güvenlik ağının dışına atılmaları gerekiyordu. Vücudu kurtarmak için bir kolu ya da bacağı kesmek gerekiyordu. On bin hayat kurtarmak için bin hayatı feda etmek gerekiyordu. Bugünkü zalimliğin kılığına bürünmüş olan, geleceğin iyiliğidir.

Ama ancak bugünkü acı planlı ve amaçlı olabilir. Dünkü acının –o sırada o günün adına amaç iddialarında bulunulsa bile– amaçsız ve boş olduğu kanıtlanmıştır, çünkü bugünkü yaşam o zaman olduğundan daha mutlu değildir ve mutlu gelecek eskisi gibi ufkun öteki yanında kalmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bugünkü acı, henüz itibarını kaybetmemiş olan acı, dünkü acıya göre bir ilerlemedir: İlerleme devam ediyor, ilerliyoruz, *quod erat demonstrandum.** Belki de ilerleme –henüz, şimdiye kadar geldiğimiz noktada– daha az acı anlamına gelmemektedir. Ama *işlevsiz* acıların kesilmesi, anlamsız acıdan anlamlı acıya amansız bir geçiş anlamına gelir: Dünyayı daha *rasyonel* kılmak anlamına gelir.

Modernlik tek bir rasyonellik taşıyla iki kuş vurdu. Kendi acılarını Aklın arabasına koşmayan tüm yaşam biçimlerini aşağı olarak belirlemeyi ve mahkûm etmeyi başardı. Öte yandan kendi vermek üzere olduğu acılar için güvenli bir tavra ulaştı. Her iki kazanım ona, aksi takdirde fena halde yoksun olacağı ilerleme güvenini ve cesaretini verdi. Ayrıca modernliğin inşa ettiği kuralla yönetilen evi, kendisini üst bir etik olarak sunan zalimliğe açık hale getirdi.

* İspatı gereken şey. (ç.n.)

Rasyonellik yetisi –zamansal ardışıklığı "gelişme" olarak, alt durumlardan üst durumlara geçiş olarak, her bağlantının sonra gelen bakımından bir araç (zorunlu bir koşul ya da bir neden) olduğu ve daha sonraki durumların geriye dönük olarak kendisinden önce gelenlerin anlamını ortaya koyduğu bir zincir halinde sunarak– bir olaylar dizisinin "anlaşılması"na izin verir. Modern bellek tarafından anımsanan zaman-mekân doğrusal ve dikeydir, döngüsel ve yatay değil. Bu zaman-mekânda, "önce", "daha düşük" ve "aşağı" anlamına gelir. Öte yandan "aşağı", "modası geçmiş" –geçmişin bir kalıntısı ya da hıçkırığı, ölüm hücresinde idamı bekleyen bir hükümlü, bir zombi, bugünün evinde yasadışı bir işgalci– anlamına gelir.

Bununla birlikte, zaman-mekânın (üstün) gelecek ile (aşağı) geçmiş arasındaki savaş alanı olarak ortaya çıktığı bu süreçte, dikkatle gizlenen bir değişken vardır. Bu değişken iktidardır: Üstünlük test edilir ve zaferle kanıtlanır; aşağılık ise yenilgiyle. İlerlemenin öyküsü galipler tarafından söylenir. Yenilen mahkûm olur. Bazen yenilenler mahkemeye çıkarılır, yargılanır ve –suçlular olarak– mahkûm edilirler. Çoğunlukla ölümcül hasta, uyumsuz ya da olgunlaşmamış oldukları için onlara acınır; aşağılıkları bir yargıçı değil bir muhafızı gerektirir. Her iki durumda da düşene ya da düşmek üzere olana gösterilen sert muamele zalimlik olarak mahkûm edilemez. Tam tersine –derinlerde ahlâkidir: Suçlulardan arındırılmış bir dünyada yaşayabilenler bakımından ve sert muamele görenler bakımından iyi bir edim, "kendi iyilikleri" için verilen bir derstir.

Birinin ahlâksız olarak suçlanması ve sert muameleyle cezalandırılması için önce yenilmesi gerekir. Nazi Almanya'sının imha emrini veren liderleri yargılanmış, mahkûm edilmiş ve asılmıştır –ve Almanya galip gelseydi tarih kitaplarına insanlığın yükselişi olarak geçecek olan eylemleri, insanlığa karşı işlenen suçlar olarak tanımlanmıştır. Karar güvenlidir –zafer, kabulünü olanaklı kıldığı ölçüde. Kartlar yeniden karıştırılana ve tarihsel bellek yeni ellere uygun gelecek şekilde yeniden karıştırılana kadar yerinde duracaktır. Galip olanlar yenilmedikçe, onların zalimlikleri ya da

yardakçılarının ve himayeleri altında olanların zalimlikleri yargılanmayacaktır. Adalet yenileni cezalandırır –ama adaletin öyküsü ancak bugünün galipleri tarafından anlatılabildiğinden, dünyayı her seferinde ahlâksızlığın ve cezalandırılabilirliğin eşanlamlı olduğu bir dünya olarak sunar.

Modern çağ soykırım üzerine kurulmuş ve daha fazla soykırım aracılığıyla ilerlemiştir. Dünün katliamlarının verdiği utancın, bugünün kıyımlarına karşı yetersiz bir teminat olduğu kanıtlanmıştır ve ilerici aklın olağanüstü anlamlandırıcı yetileri bu yetersizliğin devam etmesine yardımcı olmuştur. Hélé Béji'nin yakınlarda gözlemlediği gibi, "Vietnam savaşının ardından duyulan büyük rahatsızlık halka yapılan zulüm nedeniyle duyulan bir vicdan azabı değil, yenilginin yakıcı pişmanlığıydı". Zulüm yenilgiyle sonuçlanmasaydı hiçbir rahatsızlık duyulmayacaktı. (Boerler'in Hottentotlar'ı yok etmesinden sonra, Carl Peters'in Alman Güney Afrikasında uyguladığı vahşetten sonra, Belçika Kralı II. Leopold'ün himayesi altında Kongo nüfusunun yirmi milyondan sekiz milyona indirilmesinden sonra acı gözyaşları döküldüğü pek görülmemişti.)[3] Vietnam'daki iğrenç müdahaleden sonra olduğu gibi bir rahatsızlık duyuluyorsa, yenilenin özümsediği ve ezberlediği ders daha fazla güce ve daha etkili güce duyulan ihtiyaçtır, daha fazla etik vicdana değil. Amerika'da Vietnam utancı ahlâki öz incelemeden çok yüksek teknolojiye dayalı savaşlarda patlama yaratmıştır. Elektronik denetim ve güdümlü mermilerle insanlar artık yanıt verme şansına sahip olmadan öldürülebilirler; öldürenin kurbanları göremeyeceği ve artık cesetleri saymak zorunda olmadığı (daha doğrusu sayamadığı) bir mesafeden öldürülebilirler.

İster muzaffer isterse hedefine ulaşamamış olsun galipler, ahlâki olarak yüceımiş olmazlar; ama kurbanları da öyle. Kural olarak kurbanlar etik açıdan, kendilerine zulmedenlerden daha üstün değildirler; onların ahlâki olarak daha iyi görünmelerine neden olan ve bu türden iddialarına inanılırlık veren –daha zayıf ol-

---

3. Cf. Hélé Béji, "Le Patrimoine de la cruauté", *Le Débat*, cilt 73 (1993), ss. 164-5. (Béji burada Hannah Arendt'in emperyalizm çalışmasını aktarmaktadır). Béji şöyle der: "Adaletin adaletsizlikle ortak bir noktası vardır; ikisinin de uygulanması için zorun otoritesine ihtiyacı vardır" (s. 167). Tam da insanlığa karşı işlenen suç kavramı, kendisine ikna edici bir gücün kanıtı eşlik etmeseydi modern bilinçte hiçbir zaman kök salmayacaktı.

dukları için– daha az zulmetme fırsatına sahip olmalarıdır. Ama yenilgilerinden çıkardıkları derslerin, hedefine ulaşamamış galiplerin çıkardığı derslerden farklı olması için hiçbir neden yoktur: Yani, gelecekteki felaketlere karşı koruma sağlayan etik tutum değil, bol ve güçlü silahlardır (ama ikincisi kesinlikle birincisini dışlamaz: Birincisi ikinciye ulaşmak için yararlı bir araçtır, ikincisi ise birincisi için güvenilir bir destektir). Kendi sıraları gelip de Laos ve Kamboçya'yı fethettiklerinde Vietnamlı askerler Amerikalı işkencecilerinden öğrenilmesi gereken hemen hemen her şeyi öğrendiklerini göstermişlerdir. Nazi hâkimiyeti altında Hırvatların yaptıkları soykırım, Sırplı kurbanlarının torunlarını, öldürme, tecavüz etme ve etnik temizliğe daha da istekli hale getirmiştir. Yahudi soykırımının anıları Arap topraklarının İsrailli işgalcilerinin gücünü artırmıştır: Kitlesel sürgünler, toplamalar, rehin almalar ve toplama kamplarının maliyet açısından verimli olduğu çok iyi anımsanmaktadır. Tarih ilerledikçe, adaletsizlik, rollerin tersine çevrildiği adaletsizlikle telâfi edilme eğilimi göstermektedir. Bu telâfiyi adaletin zaferi olarak anlayan ya da anlatan sadece, zaferlerine karşı çıkılmadığı sürece galiplerdir. Üstün ahlâk her zaman üsttekilerin ahlâkıdır.

E.M. Cioran'ın dediği gibi, "büyük zalimler başları kesilmemiş şehitler arasından toplanır"; "bozuk ahlâklı" insanlığın "ahlâki olarak ıslahının" fanatik peygamberi, "en âlâ tiranlar, en âlâ cellatlar kadar nefret uyandıran *gayretli fakat başarısız* tirandan, yaklaşık bir cellattan başka bir şey değildir". "Toplum", diye özetler Cioran, "bir kurtarıcılar cehennemidir". "Tüm otoritelerin kendi Bastilleleri vardır":

> Yeni bir inanç öneren kişi, kendi sırası gelip kendisi bir zalim olana kadar zulüm görür: Hakikatler polisle girilen bir çatışmayla başlar ve polisin çağrılmasıyla sona erer; çünkü acı çekmemize neden olan her saçmalık bir yasallığa dönüşür, nasıl ki her şehitlik Yasadaki paragraflarla, takvimdeki yavanlıklarla ya da sokak adlarıyla sonuçlanırsa... Bir polis tarafından korunan bir melek –hakikatler böyle ölür, coşkular böyle tükenir.[4]

4. E.M. Cioran, *A Short History of Decay*, İng. çev. Richard Howard (Londra: Quartet Books, 1990), ss. 5, 172, 74.

İnsaniyetsizlik karşısında kazanılan hiçbir zafer dünyayı insanlık için daha güvenli kılmaz. Göründüğü kadarıyla ahlâki zaferler birikmezler; ilerleme anlatılarına karşın hareket doğrusal değildir –dünün kazançları yeniden yatırılmaz, bir kez verilen primler tersine çevrilemez değildir. Güç dengesindeki her kaymayla birlikte insaniyetsizlik heyulası sürgünden döner. O sırada ne kadar harap edici görünürse görünsün ahlâki şoklar giderek hafifler –sonunda unutulur. Uzun tarihlerine karşın ahlâki seçimler her zaman geriden başlar gibi görünür.

Ahlâki ilerlemenin, özellikle de modernliğin desteklediğini iddia ettiği türden ahlâki ilerlemenin gerçekliğinden kuşku duymak için güçlü nedenler olduğu açıktır. Ahlâki ilerleme ta özünde –tam da desteklediği biçim tarafından– tehdit ediliyor gibi görünmektedir. Düzenin ahlâki üstünlüğü ile muhafızlarının fazlasıyla maddi üstünlüğü arasındaki yakınlık, her düzeni hep istikrarsız ve kalıcı bir sorun davetiyesi haline getirir: Muhafızları sinirli ve vesayet altındakileri kıskanç olmaya iter. Muhafızlar ahlâki bir edim olarak uyguladıkları zoru aklayarak inatçıları itaate zorlamakta tereddüt etmezler. Vesayet altındakiler ise, aklama ya da aklamama hakkını elde etmek için şiddete başvurmaktan kaçmazlar.

B. YENİ DÜNYA DÜZENSİZLİĞİ YA DA DÜNYANIN YENİDEN MEKÂNLARA BÖLÜNMESİ

Toplumsallaşma tortusu sağlamlığını yitirdiğinde güvensizlik deneyimi en şiddetli durumdadır –ve dolayısıyla hâlâ mevcut olan toplumsal mekân, kısıtlayıcı ve kolaylaştırıcı gücüyle birlikte saydamlığını da yitirir. Bu deneyime verilen kendiliğinden yanıt, mekân oluşturma çabalarının yoğunluğunun artmasıdır. Geçmişte bilişsel, estetik ve ahlâki mekân oluşturma arasında ulaşılan koordinasyon/ayrım ne kadar istikrarlı olursa olsun çöker.

Üç mekân oluşturma arasındaki ateşkesin ve *modus vivendi*'nin [geçici uzlaşma] koşullarını yeniden görüşmek, daha doğrusu bunun için yeniden savaşmak ve savaşı kazanmak gereklidir. Mekânlar arasındaki hiçbir zaman tamamen hareketsiz kalmayan çatışma ve uyuşmazlık potansiyeli artık patlar ve açığa çıkar. İs-

tikrarsız, sürekli olarak yeniden üretilen mekâna bir doğallık görünümü verebilecek hiçbir etkili merkezi polis gücü yoktur. Görünürde güçlü ve sağlam mekânın temellendirildiği uzlaşmanın zayıflığı açığa çıkar, mücadelenin ve sürekli şiddetli rekabetin gücü, düzenli bir yurdun tek güvenilir temeli olarak ortaya çıkar. Anlamlı bir yeni toplumsal mekân oluşturma görevi tek tek, ayrı ayrı ve kolektif olarak üstlenilir; tüm düzeylerde, hakemlik yapma istek ve becerisine sahip ve sonunda barış koşullarını (yani bilişsel, estetik ve ahlâki sınırları kaydırma çabalarını sapkın ya da yıkıcı olarak değerlendirmek ve sonunda etkili bir şekilde marjinalize etmek için kullanılacak standartları belirleyen bir *düzen* ve bağlayıcı bir *yasa*) dayatabilecek bir koordinasyon/denetim kurumunun olmaması, dağınık taban hareketi inisiyatiflerinin sonsuz bir şekilde çoğalmasına yol açar, herbirinin sertlik ve kararlılığını artırır ve üzerinde anlaşılan tüm çözümleri uzak bir ihtimal haline getirir.

Bu tür güvensizlik nöbetleri hiçbir şekilde yeni değildir; bu nöbetlere verilen tipik yanıtlar da öyle. Her ikisinin de tarih boyunca, savaşlardan, şiddetli devrimlerden, imparatorlukların çöküşünden sonra ya da hâlâ mevcut denetim kurumları tarafından özümsenemeyecek kadar geniş ya da hızlı toplumsal değişikliklerin tabii sonuçları olarak ortaya çıktıkları bilinmektedir. Günümüzde Avrupa çapındaki yeniden mekân oluşturma patlaması (ve sömürgecilik sonrası dünyada bu tür çabaların hiçbir zaman tam olarak sönmeyen varlığı) aynı ortodoks nedenlerle açıklanabilir. *Pax Sovietica*, *Pax Titoica* ve Berlin Duvarının çöküşü ve bunu izleyen yeniden mekân oluşturma çılgınlığı, en canlı ve en iyi anımsanan örüntüsü Karanlık Çağda *Pax Romana*'nın çöküşünün ardından oluşan, tekrarlanan bir görüngünün en son örnekleridir.

Yok olmakta olan düzenin yapay yaşamını uzatma yönündeki titiz baskının sinsi aşılamayla işbirliği yaptığı, sıkı sıkı denetlenen Sovyet imparatorluğunun çöküşünden sonra kabileciliğin ve hemşerilik anlayışının yeniden dirilmesi, beklenmesi gereken bir durumdu ama Batı'nın tamamen modern ülkelerinde de esas olarak benzer eğilimlerin yeniden canlanması birçok gözlemciyi şaşırtmıştır. Ama paradoksal bir şekilde, yaygın ve haklı olarak global güvensizliğin kaynağı olarak görülen dünyanın ikiye bölünmüşlüğü, geriye dönüp bakıldığında barikatın *her iki* yanında

istikrarın korkunç ama etkili garantisiydi. Global mekânın genel hatları meydan okumaya ve sorgulamaya karşı bağışıklığı olan iktidar tarafından çizildi –en kavrayışlı zihinlerin bile değişim imkânını görme konusundaki şaşırtıcı başarısızlıklarıyla dolaylı olarak onayladıkları bir durum. Bu hatları işaretleyen dikenli tellerin ve tankların ortadan kalkmasıyla birlikte, düşünülmemiş imkânlar açıkça ortaya çıktı. Dünya haritası ve otoritelerini ondan alan yerel haritalar yeniden akışkan hale geldi: Bu artık korkunç bir rahatlama kaynağı değil, bir seferberlik çağrısıydı.

Bu çok önemli değişiklik daha elverişsiz bir anda gerçekleşemezdi. Yalnızca ulus devletin –son birkaç yüzyıldır bilişsel, estetik ve ahlâki mekân oluşturma süreçlerini bir araya getirmeyi ve "homojenleştirmeyi" başaran ve sonuçlarını üçlü (politik, ekonomik ve askeri) egemenliği içinde güvenli kılan şu şaşılası tertibatın– krizi olarak adlandırılabilecek bir zamanda geldi.

Günümüzde, daha eski ulus devletlerin tarihsel olarak elde ettiklerine benzer bir statüyü talep eden birimlerin çoğalması daha küçük ve daha zayıf kendiliklerin artık makul bir şekilde uygulanabilirlik iddiasında bulunabileceklerini ya da bunun için mücadele edebileceklerini *kanıtlamaz;* yalnızca uygulanabilirliğin ulus devlet oluşumunun bir koşulu olmaktan çıktığını kanıtlar. Daha da önemlisi, "yüksek modernlik" çağında klasik egemenlik üçlüsüne sahip olduğunu iddia edebilecek büyük ve orta ile büyük arasındaki devlet organlarının eski anlamda uygulanabilirliği *yitirdiklerini* –dolaylı olarak– ileri sürer. Aşırı kalabalıklaşmış BM binası, milliyetçi ilkenin nihai zaferini değil, ulus devletle birlikte toplumsal sistemin bölgesel olarak ve nüfusa bağlı olarak tanımlandığı çağın sonunun (tekrarlayalım, zorunlu olarak milliyetçilik çağının sonunu değil) geldiğini haber verir.

Dünya ekonomisinin (bugün gerçek bir *dünya* ekonomisi vardır) bugünkü işleyiş biçiminin yanı sıra onu işleten bölgedışı ekonomik elitler, ekonomiyi yürütenlerin onun sahip olmasını isteyecekleri işleyiş biçimi üzerine kısıtlamalar getirmek bir yana, etkili bir şekilde ekonominin işleyişine ilişkin koşullar *dayatamayan* devlet organlarını desteklemektedirler; ekonomi fiilen ulusaşırıdır. Büyük olsun küçük olsun, hemen hemen her devletle ilişkili olarak, nüfusun gündelik yaşamı için hayati önem taşıyan

ekonomik kıymetlerin çoğu "yabancı"dır –ya da sermaye transferleri üzerindeki tüm kısıtlamalar kaldırıldığında, yerel yöneticilerin naif bir şekilde kendilerini karışacak kadar güçlü görmeleri durumunda bir gecede yabancı olabilir. Politik otarşi (gerçek ya da sanal) ve ekonomik otarki arasındaki bölünme daha eksiksiz olamazdı; ayrıca geri döndürülemez gibi görünmektedir.

Paul Valéry "les races et les nations ne se sont abordées que par des soldats, des apôtres et des marchands", [Irklar ve uluslar birbirlerine ancak askerler, havariler ve tüccarlar aracılığıyla yaklaşırlar] diye yazalı çok olmadı. Üçü de değişen düzeylerde etkin olmaya devam ettiği halde, bugün hiç olmadığı kadar etkin olanlar tüccarlardır. Gözü yükseklerde ulus yapıcıların en küçük nüfuslara alışıldık bakanlıklar, elçilikler ve profesyonel eğitimciler kotasının potansiyel kaynağı olarak umutla bakmalarının nedeni tam da budur. ("Ulusun temel yeniden inşası", Fichte'nin kâhince gözlemlediği gibi, "eğitilmiş sınıflara bir görev gibi sunulur".)[5] Bu koşullar altında ancak Eric Hobsbawm'ın ardından "herhangi bir politik, hatta varoluşsal anlamı olmayan etnik kimliklerin... bir gecede grup kimliğinin işaretleri olarak gerçek bir dayanak elde edebilecekleri yadsınamaz", diye tekrar edebiliriz.[6] Michael Walzer'in "devletler giderek büyüyen mahalleler haline gelirse, mahalleler de küçük devletlere dönüşebilir. Üyeleri yerel politikalarını ve kültürlerini yabancılara karşı savunmak üzere örgütlenirler. Tarihsel olarak, devlet açık olduğu her zaman... mahalleler kapalı ya da hemşerilik anlayışına dayalı topluluklara dönüşmüşlerdir",[7] şeklindeki gözleminin kâhince bilgeliğini kabul etmek zorundayız.

Paradoksal olarak, kozmopolitan *ekonomi* çağında, *politik* egemenliğin bölgeselliği de sermayenin ve malların serbest hareketini kolaylaştıran önemli bir faktör haline gelir. Egemen birimler ne kadar parçalanırsa, ilişkili bölgeler üzerindeki pençesinin çerçevesi

---

5. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, İng. çev. R.F. Jones ve G.H. Turnbull (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), s. 17.
6. Eric Hobsbawm, "Whose Fault-line is it Anyway?", *New Statesman and Society*, 24 Nisan 1992, ss. 24-5.
7. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), s. 38.

o kadar zayıf ve dar, sermaye ve malların global akışı da o kadar serbest olur. Ekonominin ve bilginin *globalleşmesi* ve politik egemenliğin *parçalanması* (daha doğrusu sıradan bir "yeniden hemşerilik anlayışına dönüş") –görünüşün tersine– karşıt, dolayısıyla karşılıklı olarak çatışmalı ve uyumsuz eğilimler değildir; daha çok sistemik bütünleşmenin çeşitli yönlerinin devam etmekte olan yeniden düzenlenişindeki eşzamanlı faktörlerdir. Kendi aralarında, devletler, giderek malların ve paranın çokuluslu (daha doğru bir ifadeyle, ulusal olmayan) şirketler tarafından idare edilen dünya çapındaki seyahatindeki transit istasyonlardan biraz daha fazla bir şey haline gelen yerelliklerde koşulları düzenli bir şekilde denetler. Devlet politikasında ekonomik yönetimden geriye kalanlar, turdaki sermayeyi bir mola vermeye ve uçuş ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olandan biraz daha uzun bir süre kalmaya itecek kadar baştan çıkarıcı olmak üzere, çekici bir şekilde kârlı ve zevkli koşullar (düşük vergiler, düşük maliyetli ve yumuşak başlı emek, iyi faiz oranları ve –son ama en az önemli olmamak üzere– tüm giderleri ödenen gezgin yöneticiler için keyifli eğlenceler) sunma konusundaki rekabete indirgenmiştir.

Egemenlik (son tahlilde, mekân oluşturma süreçleri üzerindeki kontrolü ele geçirme) mücadelesi giderek sermayenin dünya çapındaki dağılımında daha iyi bir pay edinme konusundaki bir rekabete dönüşmektedir. Bu, günümüzde gözlemlenen egemenlik iddialarının her iki türü için de geçerlidir: Devletin ısrarla vurguladığı gibi "bir ulus" olarak ele alınması gereken nüfusun daha yoksul kesimleriyle kendi zenginliklerini paylaşmak istemeyen Lombardiya gibi zengin bölgelerden gelenler; ve bir bütün olarak devlet tarafından ele geçirilen zenginliğin çok küçük bir parçası olarak gördükleri paylarına itiraz eden İskoçya gibi yoksul bölgeler tarafından ileri sürülenler. Her iki durumda da şikâyeti, ekonomik olması büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bunun ardından dağınık yoksunluk duygularını ortak bir kader ve ortak bir dava imgesinde harmanlama ve yoğunlaştırma yönünde çılgınca bir çaba gelir: "devlet iktidarının devri" için mücadelede etkili bir kültürel sermaye olarak kullanılacak kolektif bir kimlik oluşturma süreciyle. Ortak bir kültürel kimliğin, bireysel olarak yaşanan yoksunluğu kolektif bir telâfi elde etme çabasına dönüştüreceği umut edilir.

Her zaman var olan önemli kültürel farklılıklar ne "nesnel olarak verilir" ne "nesnel olarak silinebilir" ne de eşitlenebilir. Kültürel anlamlar ancak içinden (prensipte sonsuz olan) bir seçimler ve bileşimler hacminin oluşturulabildiği ve oluşturulduğu bir simgeler havuzu biçiminde bir bütünlük haline getirilebilir. En önemlisi, kendi kendine yaratılmış kimliklerin oluşturulduğu bir hammadde görevi görürler; gerçekten önem taşıyan (görünür kılınan, fark edilen, grup bütünleşmesi için yönelim noktası ya da etiket görevi gören ve hep birlikte savunulan) kültürel farklılıklar bu tür kimlik oluşturma süreçlerinin *ürünleridir*. (Ernest Gellner'in gözlemlediği gibi, "Her etkili milliyetçilik için birçok zayıf ya da uyku halinde milliyetçilik vardır. Batanlar nesnel olarak etkili olanlar kadar meşrudur...")[8] Bazı lehçeleri dil düzeyine çıkartan ve bazı dilleri lehçe düzeyine indiren (her zaman tartışmalı olarak); anımsanan ya da uydurulan geçmişi ayrı ya da ortak gelenekler halinde düzenleyen; genel olarak bazı kültürel imgeler karşısında taklitçi dürtüleri harekete geçiren ve diğerlerinin benimsenmesine yasak koyan, bu tür süreçlerin varlığı ya da yokluğu ve göreceli güçleridir. Gerçekten de Eric Hobsbawm'ın gözlemlediği gibi, geçmiş ne kadar ölü ve etkisizse, tamamen simgesel, harekete geçirici kullanım bakımından o kadar özgürdür.[9]

Dünyanın "modernleşmiş" kısmında, kimlik ihtiyaçları bugün, ulus devletlerin geçmişteki kimlik üreticisi ve tedarikçisi rolünü –yani mekân oluşturma mekanizmalarının etkili, güvenilir ve emniyetli yöneticileri/muhafızları rolünü– yerine getirme konusundaki başarısızlıklarının giderek açığa çıkmasından sonra giderek daha şiddetli (ve geçmişte olduğundan daha fazla ayırıcı) hale gelme eğilimindedir. Yerleşik ulus devletlerin uzmanlaştıkları kimlik oluşturma işlevi başka bir taşıyıcı arayabilir ve var olan alternatiflerin yumuşaklığı nedeniyle bu arayış daha da gayretli olacaktır.

8. Ernest Gellner, "Ethnicity, Culture, Class and Power", *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe* içinde, der. Peter F. Singer (Santa Barbara: ABC Clio, 1980), s. 2609.

9. Cf. *The Invention of Tradition*, der. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge University Press, 1983), s. 4.

Ayrıca, ulus devletler çağının insan yapımı kolektif kimliklerinin –ancak "veri" olarak algılandığında ve böylece insanın manipülasyon gücünün dışına çıktığında sıkıca tutunulabilen türden kimliklerin– paradoksu ortadan kalkmamıştır; hatta modern çağın önceki aşamalarına göre daha da keskinleşmiştir. Öte yandan, çözümü her zamankine göre daha da zorlaştırmıştır. Kimlikler ancak güvenli bir toplumsal mekânın içinde güvenli ve sorunsuz olabilirler: Mekân oluşturma ve kimlik üretimi aynı sürecin iki yüzüdür. Ama bugün baskı gören ve kritik meydan okumayla karşı karşıya kalan tam da birleşik, yönetilen ve kontrol edilen bir mekâna ilişkin büyük modern projedir.

Modern çağın şafağında, bilinçli, amaçlı bir etkinlik haline gelmesinden bu yana kimlik oluşturma her zaman onarıcı ve üretici hedeflerin bir karışımını içermiştir (birinci kategori *Blut und Boden,** *la terre et les morts*** çağrısında ifade edilmiştir, ikincisi ise yurtseverlik talebinde, kayıtsızlığın ihanet olarak suçlanmasında ve döneklere karşı ihtiyatlılık talebinde). Oysa, bugün üretici yönler açıkça ön plana geçmiştir –kimliğin (bölge ya da ırk gibi) görünüşte en sağlam temellerinin çaresizce akışkan, muğlak ve diğer açılardan güvenilmez olduğu (en azından dünyanın postmodern duruma şimdiden yaklaşan kısmında) güncel uygulamayla açığa çıkarılmıştır. Bu nedenle, tarihselliğini ve insan yapımı kökenlerini açıkça kabul eden, ama yine de kimlik taşıyıcılarının ancak tehlike altında gözardı edebilecekleri birey üstü bir otorite ve bir değer atfedilebilen kolektif kimliklerin bu tür "nesnel" temellerine yönelik bir tür "toplumsal talep" vardır. Taşıyıcılarının özgüvenleriyle ters orantılı olarak doğurdukları yabancı düşmanlığıyla tamamlanan kimlik (yani tartışmasız toplumsal mekân) kaygıları her ihtimale göre "kültür" olarak sınıflanan –daha doğrusu içkin olarak çelişkili talebi karşılamak için ısmarlama yapılan– bölgede demir atmaya çalışacaktır. Simmel'in "kültürün trajedisi" olarak tanımladığı görüngü (insan tininin ürünü olarak kültür kipliği ile artık onu özümseyemeyen bireyler tarafından yaşandığı haliyle

* Alm.: Kan ve Toprak. (y.h.n.)
** Fr.: Toprak ve ölüler. (y.h.n.)

yaratılmış kültürün korkunç, muazzam "nesnelliği" arasındaki çelişki) yüz yıl sonra postmodern olumsallık ve göçerlik dünyasında sağlam kimlikler arayanlar için en son umut kırıntısı haline gelmiştir.

Aynı zamanda tartışmalı toplumsal mekân ve kimlik oluşturmanın odağı şimdi Tönnies tarzı miras alınmış bir *Gemeinschaft* olarak, tasarlanmış, düzenlenmiş topluluk kılığına girmedir, ama aslında çoğunlukla, belki de yalnızca üyelerinin adanmışlıklarının yoğunluğuyla var edilen ve varoluşu korunan Kant'ın estetik topluluklarına çok daha yakındır. Tamamıyla estetik mekâna ait olan özellikler toplumsal mekânı sular altında bırakmak ve kolonize etmek ve toplumsal mekân oluşturmanın başlıca araçları olmak eğilimindedir. Gelgelelim, bu tür araçlarla üretilen topluluk geçici bir şekilde, bireysel seçimlerin birleşik gücü aracılığıyla var olmakta ve var olmaya devam etmektedir. Yerleşik belirsizlik nedeniyle bu tür topluluk sürekli endişe durumunda yaşar ve saldırganlık ve hoşgörüsüzlük yönünde sinsi ve pek az gizlenmiş bir eğilim sergiler. Bu kendisiyle özdeşleşme yönündeki bireysel kararlardan başka hiçbir temeli olmayan –ama tüm bireysel kararlardan *üstün* ve onlardan *önce* olduğunu karar alıcıların kafalarına sokmak zorunda olan– bir topluluktur; tek yaşam sıvısı olarak popüler duyguların sıvı yakıtına sahip olduğu için yıldan yıla, günden güne, saatten saate oluşturulmak zorunda olan bir topluluk. Dolayısıyla her zaman istikrarsız ve dolayısıyla kavgacı ve hoşgörüsüz, güvenlik meseleleri konusunda nevrotik, çevrenin düşmanlığı ve kötü niyetleri konusunda paranoyak olmaya mecbur bir topluluk. Michel Maffesoli'nin eski tarz kabilelerin güvenliklerini elde ettikleri şeyden yoksun oldukları için daha da evhamlı ve huysuz olan yeni kabileleri: Üstünlüklerini ve tekelci itaat taleplerini "nesnelleştirecek" etkili güçler.

Bu "yeni kabileler" yalnızca kırılgan bir yaşam sürerler; ani bir yoğunlaşma anında ortaya çıkarlar –ama sonra bir süre sağlamlık görünümü veren kendini adama enerjisiyle birlikte her gün buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Üstünlükleri ne kadar kısa olursa olsun, bağlılığın kısalığı önceden kabul ve itiraf edilseydi hiç mümkün olmazdı. Üretim düzeltme ya da onarma olarak düşünülmelidir; yeni temel kazma hâlâ mevcut kıtaların haritasının

çıkarılması olarak düşünülmelidir. Özimgenin karşı-olgusallığı, başarı bu kadar kırılgan ve kaygan olsa bile, başarının esas koşuludur. Böylece kültürel söylemden alınan kavramlar bir gün işe yararlar: Yaşam biçimleri, gelenek, topluluk gibi kavramlar. Yabancıların reddi kendisini ırkçı terimlerle ifade etmekten utanabilir, ama tüm başarı umudunu yitirmemek için keyfi olduğunu itiraf etmekten kaçınamaz; bu nedenle kendisini *kültürlerin* uyuşmazlığı ya da karışamazlığı ya da geleneğin miras bıraktığı bir yaşam biçiminin öz-savunusuyla açıklar. Müphemlik korkusu bilinçte, ancak ortak anlayışın getirebileceği komünal bağlılık ve mutabakat değeri olarak yerleşir. Bir zamanlar toprak ve kan imgelerine demir atanlar kadar sağlam ve dayanıklı olmak isteyen savlar, şimdi insan yapımı kültürün retoriğine ve değerlerine bürünmek zorundadır.

Böylece, paradoksal bir şekilde, şu anda komünal kimlik oluşturma stratejilerine ve ilişkili *dışlama* politikalarına eşlik eden ideolojiler, geleneksel olarak *dahil edici* kültürel söylemin sahiplendiği dili kullanırlar. Bu ideolojilerin sabit olarak –bozulmamış bir şekilde korunması *gereken* eşsiz bir kendilik ve kültürel kökenli herhangi bir yöntemle anlamlı bir şekilde *değiştirilemeyen* bir gerçeklik olarak– sundukları kalıtsal bir genler kolcksiyonundan çok kültürün kendisidir. Bize kültürlerin, daha önce kültürel homojenliğin esas silahı olarak işe yaraması umut edilen Akıldan önce geldiği, onu biçimlendirdiği ve tanımladığı (her biri kendi *biricik* tarzında) söylenir. Geçmişin kastları ya da sınıfları gibi, kültürler en iyi durumda işlevsel işbölümü çerçevesi içinde iletilebilirler, ama asla birbirlerine karışmazlar; ve her birinin nadide kimliğinin tehlikeye girmemesi ve aşınmaması için karışmamaları gerekir. Şimdi "doğal olmayan" olarak, aktif bir şekilde karşı konulması gereken anormallik olarak düşünülen kültürel *çoğulculuk* ve ayrılıkçılık değil, kültürel *mülhedilik* ve kültürel birleşme dürtüsüdür.

Dışlayıcı ideolojinin çağdaş vaizlerinin ırkçı etiketi hor görerek reddetmelerinde şaşılacak bir yan yok. Onların insanlar arasındaki farklılıkların genetik belirlenimine ve bu farklılıkların kalıtsal sürekliliğinin biyolojik temellerine ilişkin tezlere ne ihtiyaçları vardır ne de bu tezleri kullanırlar. Hasımları ise, ırkçı etiketin uygun olduğunda ısrar ettikleri zaman, karşı davayı, birarada yaşama ve

karşılıklı hoşgörü davasını çok fazla ilerletmezler. Hasımların görevinin asıl karmaşıklığı, bir zamanlar liberal, asimilasyoncu, *dahil edici* stratejinin alanı olan kültürel söylemin *dışlayıcı* ideoloji tarafından "kolonize edilmiş" olması ve dolayısıyla geleneksel "kültüralist" sözdağarının kullanılmasının artık dışlayıcı stratejinin yıkılmasını garanti etmemesidir. Sözde "ırkçılık karşıtı" davanın Avrupa'nın her yerinde yakıcı bir şekilde hissedilen bugünkü zayıflığının kökleri, kültürel söylemin kendisindeki derin dönüşümde yatmaktadır. Bu söylemin çerçevesi içinde, insanlar arasındaki farklılığın kalıcılığına ve kategorik ayrım uygulamasına karşı bir tezi çelişkiye düşmeden (ve kriminal suçlamalar riskine girmeden) savunmak giderek zorlaşmaktadır. Bu zorluk, "çokkültürcü" tezin kavgacı kabileciliğin ilerlemesini durdurmak bir yana, ona meydan okuma konusundaki gözle görülür yetersizliğinden endişe duyan birçok yazarı, "tamamlanmamış modern proje"yi akıntıyı durdurmaya belki de hâlâ muktedir olan tek siper olarak yeniden parlatma çabalarını iki katına çıkarmaya itmiştir. Paul Yonnet[10] gibi bazıları, karşılıklı hoşgörüyü farklı kültürlerin ve kabilelerin barış içinde bir arada yaşamasını vaaz eden ırkçılık karşıtı güçlerin, –hoşgörü vaizlerinin yerleştiğini iddia ettikleri "doğal olmayan" sürekli belirsizlik rejimine karşı "doğal" bir yanıt olmanın ötesine geçmeyen– dışlayıcı eğilimin artan militanlığından sorumlu olduğunu iddia edecek kadar ileri gittiler. Kendisinin de itiraf ettiği yapaylığıyla –Yonnet'nin iddiasına göre– Aydınlanmanın ilham ettiği özgün homojen düzen projesi, evrensel değerleri ilerletmesi, farklılığa ve amansız kültürel haçlı seferlerine karşı uzlaşmaz tavrı ile, karşılıklı imhanın yerine barış içinde bir arada yaşamayı getirme konusunda daha şanslıdır (belki de bu var olan ve var olabilecek olan tek şanstır).

Daha önce gördüğümüz gibi Öteki, toplumsal mekân oluşturmanın bir yan ürünüdür; kesilmiş, uygun şekilde aralıklar bırakılmış yaşanabilir yerleşim bölgesinin kullanılabilirliğini ve güvenilirliğini garantileyen artık bir mekân; insan *yurdunun* dış sınırlarını belirten eski haritaların *ubi leonesi*. Ötekinin *ötekiliği* ve toplumsal mekânın güvenliği (dolayısıyla kendi kimliğinin gü-

10 Cf. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français* (Paris: Gallimard, 1993).

venliği) bir birine sıkı sıkı bağlıdır ve bir birini destekler. Ama aslında ikisinin de nesnel, gerçek ya da rasyonel bir "temeli" yoktur; her ikisinin de tek temeli, Cornelius Castoriadis'in dediği gibi,

> ona duyulan inançtır, daha özgül olarak, dünyayı ve yaşamı tutarlı (anlamlı) kılma iddiasıdır, yaşamı ve dünyayı tutarlı ve anlamlı kılmanın başka yolları olduğuna ilişkin kanıtlar üretilir üretilmez kendisini ölümcül bir tehlike içinde bulur...
>
> Ötekinin öteki olarak varoluşu *beni* tehlikeye sokar mı?... Tek bir koşulda sokabilir: Kişinin benmerkezci kalelerinin en derin oyuklarında bir sesin yumuşak ama yorulmaksızın duvarlarımız plastikten, akropolisimiz kartondan diye tekrar etmesi koşuluyla.[11]

Ses yumuşak olabilir, ama onu bastırmak için çok bağırmak gerekir. Özellikle de iç ses –hem anlamlı hem de güvenli bir dünya uğrunda her biri tamamen farklı bir reçete sunan– çevredeki yüksek seslerin bir yankısından başka bir şey olmadığından ötürü. Ve bağırmak kişinin davasını savunmak için yapabileceği tek şey olduğundan: Her ses aklın sesidir, her reçete rasyoneldir, her zaman söz konusu olan bir rasyonelliğe karşı bir diğeridir ve akıl yürütülerek ulaşılan tezlerin pak az yararı vardır. Her reçeteyi kabul etmek için iyi nedenler vardır ve günün sonunda haklılığın garantisini sağlayan yalnızca sesin perdesi ve koronun büyüklüğüdür. Bağırıyorum, öyleyse varım –*cogito*'nun yeni kabile versiyonudur.

Postmodern kabilelere kısa ömürlü hayatlarını veren patlayıcı sosyalliktir. Ortak eylem ortak çıkarları izlemez; onları yaratır. Ya da daha doğrusu eyleme katılmak paylaşılacak tek şeydir. Ortak eylem, yasayla desteklenen toplumsallaşmanın eksik olan gücüne vekâlet eder; o yalnızca kendi gücüne dayanabilir ve yıldırıcı yapılaştırma görevini yalnızca kendi gücüyle yerine getirmek zorundadır –bu hem kendi kimliğini hem de yabancıların yabancılığını ileri sürmek anlamına gelir. Eskiden karnavallarda yüzeye çıkan, sürekliliğin anlık bir kopuşu, kuşkunun şenlikli bir şekilde ertelenmesi olan şey, yaşam tarzı haline gelmektedir.

Postmodernliğin iki yüzü vardır: "Zorunlu olanın isteğe bağlı

11 Cornelius Castoriadis, "Reflections on Racism", İng. çev., David Ames Curtis, *Thesis Eleven* içinde, cilt 32 (1992), ss. 6, 9.

olanda erimesi"nin[12] görünüşte karşıt, ama yakından ilişkili iki etkisi vardır. Bir yanda, yeni kabile otoriterliğinin bağnaz öfkesi, şiddetin düzen kurucu başlıca araç olarak yeniden ortaya çıkması, terk edilmiş *agora*'nın boşluğunu dolduracağı umut edilen gerçeklerin hararetle aranması. Öte yanda, dünün *agora* retorikçilerinin seçimleri yargılamayı, aralarında ayrım ya da seçim yapmayı reddetmeleri: Her seçim, bir seçim olması koşuluyla geçerlidir ve her düzen, birçok düzenden biri olması ve diğerlerini dışlamaması koşuluyla iyidir. Retorik ustalarının hoşgörüsü kabilelerin hoşgörüsüzlüğünden beslenir. Kabilelerin hoşgörüsüzlüğü, retorik ustalarının hoşgörüsünden güven alır.

Kuşkusuz bir zamanlar ayrım yapmaya ve yasa koymaya çok istekli olan retorik ustalarının bugünkü suskunluklarının iyi nedenleri var. Mutluluk yasasını koyan akla ilişkin modern hayal acı meyveler vermiştir. İnsanlığa *karşı* (ve insanlık *tarafından*) işlenen en büyük suçlar, aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmiştir. Zihni uyuşturan bir tahribatın, felsefi kesinlikle baştakilerin küstah özgüvenleri arasındaki evlilikten kaynaklandığı anlaşılmıştır. Evrensel akıl ve mükemmellikle modern romansın pahalı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır; ayrıca büyük düzen fabrikası daha fazla düzensizlik ürettiği, müphemliğe karşı yürütülen kutsal savaş daha fazla müphemliğe yol açtığı için bunun başarısız bir ilişki olduğu da anlaşılmıştır. Modern vaatlerden kuşkulanmak ve onları doğru kıldığı ileri sürülen araçlardan şüphelenmek için nedenler var. Felsefi kesinlik konusunda ihtiyatlı ve dikkatli olmak için nedenler var; ve evrensel kesinliğin atanmış evlilik partneri –evrenselleştirici özlemlerle ve onları destekleyen kaynaklarla övünen güçler– hiçbir yerde görülmeyeceği için bu uyarıyı akıllıca ve gerçekçi olarak düşünmek için nedenler var.

---

12 Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne* (Paris: Gallimard, 1991), s. 174. Finkielkraut devam eder: Désormais *post*-moderne. lhomme contemporain proclame légalité de lancien et du nouveau, du majeur et du mineur, des goûts et des cultures. Au lieu de concevoir le présent comme un champ de bataille, il louvre sans préjugé et sans exclusive à toutes les combinaisons. [Bundan böyle *post*modern olan çağdaş insan eski ile yeninin, önemli ve önemsizin, beğenilerin ve kültürlerin eşitliğini ilan eder. Bugünü bir savaş alanı olarak algılamak yerine, onu önyargısız ve istisnasız olarak tüm bileşimlere açar.]

Ama suskunluğun da maliyeti yüksektir. Düzen ve saydamlıkla girilen modern maceranın bulanıklığı ve müphemliği beslemesi gibi, postmodern hoşgörü hoşgörüsüzlüğü besler. Toplumsal mekânın modern devletleştirilmesi muazzam ve yoğunlaşmış baskıyı doğurmuştur; toplumsal mekân oluşturmanın postmodern özelleştirilmesi dağınık ve küçük ölçekli, ama türlü türlü ve aynı anda her yerde hazır ve nazır baskıyı doğurmuştur. Zor kullanma artık devletin tekelinde değildir, ama bu zora daha az başvurulması anlamına gelmediğinden, bunun ille iyi bir haber olması gerekmiyor. Büyük kesinlik dağılmıştır –ama süreç içinde, önemsizlikleri nedeniyle daha sıkı sarınılan birçok küçük kesinliğe bölünmüştür. Hem insan haklarını *hem de* kültürler arasında diğer kültürler hakkında değer yargılarında bulunmamızı önleyen radikal bir farklılık olduğu düşüncesini vaaz eden, son birkaç on yılın "entelektüel izcileri"nin[13] (Castoriadis'in özlü nitelemesiyle) belirsizlikle örülmüş dünyaya nasıl bir yararı dokunduğunu merak ediyor insan; bu kültürlerin birçoğu Batılı silahları ve video kayıt cihazlarını hırsla ve neşeyle benimserken, *habeas corpus** ya da yurttaşlık gibi Batılı icatları ödünç almak söz konusu olduğunda şaşırtıcı bir çekingenlik göstermektedir.

Açmazdan kolay çıkmanın yolu yoktur. Evrensel değerler hemşerilik anlayışının durgun sularının baskıcı sıkıcılığına karşı iyi bir ilaç olduğu ve komünal özerklik evrenselcilerin kibirli katı yürekliliğine karşı duygusal olarak memnun edici bir kuvvetlendirici sağladığı halde, düzenli olarak alınan her ilacın zehire dönüştüğünü yaşayarak öğrendik. Gerçekten de, seçim iki ilaç arasında olduğu sürece, sağlıklı olma ihtimali zayıf ve uzak olacaktır.

Bununla birlikte, her iki düzeltici tedavinin aynı nedenle patojenik olma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Her ikisi de, ister "insan hakları taşıyıcıları" ister "halkın sadık evlâtları" olsunlar, birbirlerinin amaçlarını tek bir sıfatla kabul eder ve hoş görürler: Ahlâki benlikler olarak. Ahlâki benliğin özerkliği ikisinin de memnuniyetle kabul edemeyeceği tek sıfattır, çünkü ikisi de onunla, sağlamlaştırmaya ya da korumaya kararlı oldukları türden kesinlik de dahil olmak üzere her kesinliğin önündeki bir engel olarak kar-

---

13 Castoriadis, "Reflections on Racism", s. 10.

* Yasanın tasarrufundaki beden, hukuki kişi. (y.h.n.)

şılaşır. İkisi de kendi tarzında davrandığında, sonuç çarpıcı bir şekilde benzer olacaktır: Ahlâki itkilerin ve ahlâki sorumluluğun dışarıda bırakılması ve sonra giderek yok olması. Tedaviyi öldürücü olduğu noktada durdurma şansına sahip olan güçleri önceden sakatlayan ve güçsüzleştiren tam da budur. Bir kez ahlâki sorumluluk ellerinden alınınca ya da ahlâki sorumluluktan muaf tutulunca özneler ne zaman (yine Bertrand Russell'dan alıntı yaparsak) bağırmaya başlamak gerektiğini artık bilmezler.

İnsan hayatlarını zalimliğe karşı koruma ihtimalleri (her biri zalimliğin köklerinin kokusunu farklı bir ağaç altında almakla birlikte, gerek modern projenin gerekse postmodern reddinin vaat ettiği bir şey) söz konusu olduğunda, toplumsal mekân oluşturmaktan kimin sorumlu olduğunun ve kimin haritalarının zorunlu ilan edildiğinin çok önemi yoktur; insan yurdunu yapılaştıranın bilişsel mekân mı yoksa estetik mekân mı olduğunun da önemi yoktur. Önemli olan bir şey varsa o da ahlâki kapasitenin geri alınması ve aslında insan mekânının yeniden ahlâkileştirilmesidir. "Bu önerme gerçekçi değil" biçimindeki muhtemel itiraza verilecek yanıt şudur: "Gerçekçi olsaydı *daha iyi* olurdu".

D. SERSERİ VE TURİST: POSTMODERN TİPLER

Çağdaş erkek ve kadınların açmazı sık sık göçebelerin açmazıyla karşılaştırılmıştır. (Ben ise, önceki çalışmalarımda "postmodern göçebeler"in durumunu modern hacıların durumuyla karşılaştırdım.) Ama bu metafor dikkatli incelemeye dayanamamaktadır. Yerleşiklerin tersine göçebeler hareket halindedirler. Ama her parçanın uzun süre önce verilmiş ve sabit bir anlama sahip olduğu, yapılaşmış bir bölge etrafında daire çizerler. Hacıların tersine, izleyecekleri yolu önceden çizen nihai bir hedefleri olmadığı gibi, geçtikleri tüm diğer yerlerin istasyonlardan başka bir şey olmamasına yol açan ayrıcalıklı bir yer de yoktur. Ama yine de çok düzenli bir sırayla, şeylerin düzenini izleyerek, geldiklerinde düzeni oluşturmadan ve gittiklerinde yeniden yıkmadan bir yerden bir yere giderler. Bu nedenle göçebeler postmodern durumdaki erkekler ve kadınlar için kusurlu bir metafordur.

Serseriler ve başıboş kişiler daha uygun bir metafor sağlarlar. Serseri, şimdi olduğu yerde ne kadar kalacağını bilmez ve genellikle konaklamanın ne zaman sona ereceğine karar vermek ona kalmaz. Yeniden harekete geçtiğinde, hedeflerini giderken ve yol işaretlerini okurken belirler, ama o zaman bile bir sonraki istasyonda durup durmayacağını, durursa ne kadar duracağını bilmez. Bildiği tek şey büyük bir ihtimalle molanın geçici olacağıdır. Yolculuğa devam etmesinin nedeni son ikamet yeriyle ilgili düş kırıklığı ve henüz ziyaret etmediği bir sonraki yerin, belki de ondan sonraki yerin, kendisini daha önce geçtiği yerlerde iten hatalardan arınmış olabileceği şeklindeki her zaman için için yanan umuttur. Denenmemiş umutla ileri doğru çekilir, kırılmış umutla arkadan itilir... Serseri, hedefi olmayan bir hacı, izlenecek yolu olmayan bir göçebedir. Serseri, yapılaşmamış bir mekân içinde yolculuk yapar; yalnızca kendi ayaklarının oluşturduğu ve geçtiği anda rüzgârın dağıttığı izleri bilen çöl gezgini gibi, serseri, o anda işgal ettiği yeri yapılaştırır ve terk ettiğinde yapıyı yeniden yıkar. Bir birini izleyen her mekân oluşturma yerel ve geçicidir –epizodiktir.

Ama postmodern yaşama uyan bir metafor daha var: Turist metaforu. Belki de ancak serseri ve turist birlikte bu yaşamın tüm gerçekliğini ifade edebilir. Serseri gibi turist de geldiği yerde uzun süre kalmayacağını bilir. Ve serserinin durumunda olduğu gibi, ziyaret ettiği yerleri birbirine bağlamak için yalnızca kendi biyografik zamanına sahiptir; bunun dışında ona şu ya da bu geçici biçimi emreden hiçbir şey yoktur. Bu sınırlılık ya da kıtlık, mekânın uysallığı deneyimi olarak geri seker: İçkin anlamları ne olursa olsun, "şeylerin düzeni"ndeki "doğal" yerleri ne olursa olsun, bunlar bir yana itilebilir ve yalnızca turistin yargısına göre turistin dünyasına sokulabilir. Turistin yaşam dünyasının oluşturulmasında hemen hemen tam özgürlüğe sahip görünen, turistin estetik kapasitesidir –merakı, eğlenme ihtiyacı, yeni, zevkli ve keyif verici yenilikte deneyimleri yaşama istemi ve yeteneği; yaşamak için ziyaret ettiği yerin acımasız gerçeklerine bağımlı olan ve memnuniyetsizlikten ancak kaçarak kurtulabilen serserinin ancak rüyasında görebileceği bir özgürlük. Turistler özgürlükleri için para öderler; yerel kaygıları ve duyguları dikkate almama hakkını, kendi anlamlar ağını örme hakkını ticari bir alışverişte elde

ederler. Özgürlük bir sözleşmeyle gelir, özgürlüğün ölçüsü yalnızca ödeme kabiliyetine bağlıdır ve bir kez satın alındıktan sonra turistin yüksek sesle talep edebildiği, ülkenin mahkemelerinde arayabildiği ve karşılanmasını ve korunmasını umut edebildiği bir hak haline gelir. Serseri gibi turist de bölge dışıdır; ama serserinin tersine turist, bölgedışılığı bir ayrıcalık, bağımsızlık, özgür olma hakkı, seçme özgürlüğü olarak yaşar; dünyayı yeniden yapılaştırma izni olarak yaşar. Yerliler için rutin gündelik hayat olabilen (düşündüğünüzde muhtemelen öyledir, ama neden düşüneceksiniz ki?) şey turist için bir egzotik heyecanlar derlemesidir. Tuhaf kokulu yemekleriyle lokantalar, tuhaf giysili görevlileriyle oteller, başka birilerinin tarihsel dramlarının tuhaf görünen anıtları, başka birilerinin gündelik rutinlerinin tuhaf ritüelleri –hepsi turistin göz atması, dikkat etmesi, zevk alması için yumuşak başlılıkla beklemektedir. Dünya turistin istiridyesidir. Dünya zevk alarak yaşanmak ve böylece anlam verilmek üzere orada durmaktadır. Çoğu durumda, estetik anlam ihtiyaç duyduğu –ve taşıyabildiği– tek anlamdır.

Serseri ile turistin yaşamlarını birleştiren bir özellik daha vardır. Her ikisi de başka insanların içinde yaşadıkları mekânların *içinden* geçerler; bu başka insanlar mekân oluşturmaktan sorumlu olabilirler –ama çabalarının sonuçları serseriyi, özellikle de turisti etkilemez. Serseri ve turist, yerlilerle en kısa ve en üstünkörü karşılaşmalara girerler (önceki bölümlerde tanımlandığı gibi *sahte* karşılaşmalar). Bir tiyatro gösterisi gibi, en dramatik ve etkileyici temaslar güvenli bir şekilde sahne kulisleri arasında ve perdenin kalkışı ve inişi arasında –kuşkunun askıya alınması için ayrılmış zaman ve yer içinde– tutulur ve (turistin isteğine göre, anılmaya değer maceralar olarak, özel mülkiyet olarak –çoğu durumda fotoğrafların, daha da iyisi silinebilir video teyplerin uzun süre kalıcı olmayan güvenliği içinde saklanarak– sevgiyle korunmadıkça) oralardan sızmaması ve dökülmemesi sağlanır. Fiziksel açıdan yakın, tinsel açıdan uzak: Hem serserinin hem de turistin hayatlarının formülüdür bu.

Böyle bir yaşamın baştan çıkarıcı cazibesi, fiziksel yakınlığın dişlilerinden çıkıp ahlâki yakınlığa kaymasına izin verilmeyeceği şeklindeki ciddi vaatten kaynaklanır. Özellikle turistin durumunda,

garanti hemen hemen kesindir. Ahlâki ödevden özgürlük için önceden ödeme yapılır; paket tur uçak tutmasını önlemeye yönelik ilaçların yanında vicdan azaplarına karşı koruyucu ilaçlar da içerir.

Serserinin ve turistin yaşamının içermek üzere tasarlanmadığı ve çoğunlukla içermekten muaf tutulduğu tek şey sıkıcı, güçsüzleştirici, keyif bozucu, uyku kaçırıcı ahlâki sorumluluktur. Masaj salonunun zevkleri, fuhuş amacıyla satılan çocuklara ilişkin üzücü düşüncelerden arındırılmıştır; yerlilerin tercih ettikleri diğer tuhaflıklar gibi çocukların fuhuş pazarında satılmasının sorumluluğu, utancı müşteriye ait değildir, müşterinin edimi değildir –müşterinin bunu düzeltmek için yapabileceği (ve dolayısıyla yapmak *zorunda olduğu*) hiçbir şey yoktur. Aktörün biricikliği hiçbir yerde turistin durumunda olduğu kadar çok ve radikal olarak reddedilmez, silinmez ve yok edilmez. Herkesten çok turist utanmazca, alenen sayılar içinde erir, birbirinin yerine geçebilir, gayri şahsileşir. "Hepsi aynı şeyi yapar". Sallanan yol sayısız ayak tarafından basılmış, çiğnenmiştir; keskin görüntüler sayısız göz tarafından yuvarlaklaştırılmıştır; pürüzlü yapılar sayısız el tarafından parlatılmıştır. Ahlâki yakınlık, sorumluluk ve ahlâki öznenin biricikliği –yeri doldurulamazlığı– bir üçlüdür; birbiri olmadan yaşayamazlar (daha doğrusu ortaya çıkmazlar). "Hiçkimse yapmıyor"la birlikte gelse bile, kaçınılmaz olarak "herkes yapabilir" anlamına gelen "herkes yapıyor" durumunda ahlâki sorumluluk kaybolur. Turist, ahlâk açısından kötü haberdir.

Postmodern dünyada, serseri ve turist artık marjinal insanlar ya da marjinal durumlar değildirler. Yaşamın bütünlüğünü ve gündelik hayatın tamamını işgal etmeye ve biçimlendirmeye yönelik kalıplara; tüm pratiklerin ölçüldüğü örüntülere dönüşürler. Ticari işletmeciler ve medya dalkavukları korosu tarafından övülürler. Mutluluğun ve genel olarak başarılı yaşamın standardını belirlerler. Turizm artık tatillerde uygulanan bir şey değildir. Normal yaşamın –iyi bir yaşam olabilmesi için– sürekli bir tatil olması gerekir ya da sürekli bir tatil olursa daha iyi olur. (İnsanın içinden Bakhtin'in tanımladığı "karnaval kültürünün" –rutindeki bir ara, normalliğin anlık olarak askıya alınması ve birikmiş buharı serbest bırakmak ve normalliği dayanılabilir kılmak için rollerin tersine çevrilmesine yönelik şu döngüsel kamusal ahlâk ihlâli panayırları– norm ve

rutin haline dönüştüğünü söylemek geliyor. Bir zamanlar ortodoks Bakhtinci anlamda karnaval kültürünün yerine getirdiği terapötik normların tersine çevrilmesi işlevini üstlenen, artık öteki insanların felâketleriyle kolektif empatinin mekânı belirlenmiş ve kısa ömürlü kamusal ritüellerdir.) İdeal olarak insan her yerde ve her gün bir turist olmalıdır. Bir şeyin içinde, ama ona ait olmadan. Fiziksel açıdan yakın, tinsel açıdan uzak. Ayrı. Özgür –sözleşmeye dahil olmayan tüm görevlerden muafiyetin önceden satın alınması. İdeal olarak, ahlâki vicdan başarılı olacağı kesin olan uyku ilaçlarıyla beslenmiş olarak.

Politika sadık bir şekilde eğilimi kaydeder, izler ve güçlendirir. Ahlâki meseleler giderek –folklorik olarak kendi başına bırakılma hakkı olarak tercüme edilen– "insan hakları" düşüncesi içine sıkıştırılır. Bir zamanlar bireysel mutluluk ve keder açısından evrensel olarak paylaşılan sorumluluk ilkesinin işlerliğinin yansıması olan Refah Devletinin yıkılması –daha birkaç yıl önce en kavrayışlı zihinler için düşünülemez olan bir ihtimal– artık gerçekleşiyor. Refah devleti akıllıca, kaderin *ortaklığını* kurumsallaştırdı: Tedarikleri aynı ölçüde her katılımcıya (her yurttaşa) yönelikti, böylece herkesin yoksunluklarını herkesin kazançlarıyla dengeliyordu. Yavaş yavaş bu ilkeden "ihtiyacı olanlar" için araçları test edilmiş "dar kapsamlı" yardıma doğru geri çekilme kaderin *çeşitliliğini* kurumsallaştırdı ve böylece düşünülemez olanı düşünülebilir kıldı. Şimdi başka birinin, yardım alanın kazançlarına karşı dengelenmesi gereken vergi mükellefinin yoksunluklarıdır.

Her ebeveyn için çocuk yardımında ve yalnızca tembel ebeveynler için çocuk yardımında tamamen farklı ilkeler söz konusudur. Birincisi kamusal ile özel, topluluk ve birey arasındaki bağı somutlaştırır ve topluluğu bireyin güvenliğinin teminatı olarak belirler. İkincisi kamusal olan ile özel olanı karşı karşıya koyar ve topluluğu bireyin derdi ve felâketi olarak belirler. Birincisinin yitirilmesine çoğu kişi üzülecektir, çünkü vergilerdeki düşüşün getirdiği kazanç bu kaybı ancak az sayıda kişi açısından dengeleyebilir. İkincisinin ortadan kalkması ya da azalması, kayba uğrayan birkaç kişi dışında herkes tarafından memnuniyetle karşılanacaktır. Refah Devletinin hemen hemen her bölümünde bi-

rinci durum ile ikinci durum arasındaki görünmez ayrım çizgisi bulunmaktadır ve eskiden bireysel felâketlere karşı kolektif bir sigorta olan şey, prim ödeyenlerle yardım alanlar arasında bölünmüş bir ulusa dönüşmüştür. Yeni dizgede, ödeme yapmayanlara yönelik hizmetler ödeme yapanları kızdırır –ve bu hizmetleri azaltma ya da tamamen ortadan kaldırma talepleri giderek artan sayıda taraftar bulacaktır. Refah Devletinin kurulması ekonomik çıkarları ahlâki sorumluluğun hizmetine sokma yönünde bir girişim idiyse, Refah Devletinin yıkılması ekonomik çıkarı, politik hesapları ahlâki kısıtlamalardan kurtarmanın bir aracı olarak kullanır. Ahlâki sorumluluk bir kez daha "karşılığı ödenmesi gereken" bir şey, dolayısıyla insanın "ödeme gücüne sahip olamayabileceği" bir şeydir. Merhametli olmak için, paraya ihtiyaç vardır. Para yoksa merhametli olma konusunda kaygılanmaya gerek yoktur.

Refah Devletinin yıkılması esas olarak "ahlâki sorumluluğu ait olduğu yere yerleştirme" –yani bireyin özel kaygıları arasına yerleştirme– sürecidir. Bu, ahlâki sorumluluk açısından zor bir dönem anlamına gelmektedir; yalnızca sorumlu insanlardan oluşan bir topluma en fazla ihtiyaç duyan yoksullar ve talihsizler üzerindeki dolaysız etkileri nedeniyle değil, aynı zamanda (ve belki de uzun dönemde esas olarak) (potansiyel) ahlâki benlikler üzerindeki kalıcı etkileri nedeniyle. "Öteki için varlığı", tüm ahlâkın bu köşe taşını bir hesaplar ve hesaplamalar, paranın değeri, kazançlar ve kayıplar, izin verilebilecek ya da verilemeyecek lüks meselesine indirger. Süreç kendi kendini ilerletir ve hızlandırır: Yeni perspektif kaçınılmaz olarak kolektif hizmetlerin (kamu sağlığı hizmetinin, kamu eğitiminin ve kamu iskân ya da ulaşımından geriye kalanların kalitesinin) hızla bozulmasına yol açar ve bu imkânı olanları parasını ödeyip kolektif hizmetlerden vazgeçmeye iter, ki bu er ya da geç parasını ödeyip kolektif sorumluluktan vaz geçme anlamına gelen bir edimdir.

Bu, "param için değeriniz" durumudur: Yurttaşlık daha az harcamayla daha iyi hizmet alma, kamusal olarak ortaya sürülen paraya daha az katılma ve daha fazla alma hakkı anlamına gelir. Sorumluluk ne neden olarak gelir, ne de amaç olarak. Yurttaş için ideal olan, memnun olmuş bir müşteridir. Toplum, bireylerin bireysel ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaları ve karşılamaları için

vardır. Toplumsal mekân esas olarak otlama alanıdır, estetik mekân ise bir oyun alanı. Hiçbiri ahlâki mekân oluşturmaya izin vermez ve onu istemez. Tüketici toplumunun yazılı ya da yazılı olmayan yurttaş beratı, yurttaşın statüsünü bir turist olarak belirler. Tatillerde ve gündelik rutinde hep bir turist. Dışarıda ve ülkesinde, her yerde bir turist. Toplumda bir turist, hayatta bir turist –kendi estetik mekânını oluşturmakta özgür ve ahlâki mekânı unuttuğu için affedilen bir turist. Hayat turistin uğrağıdır.

E. POSTMODERN BİLGELİK, POSTMODERN GÜÇSÜZLÜK

Postmodern perspektif daha fazla bilgelik sağlar; postmodern ortam bu bilgelik temelinde hareket etmeyi zorlaştırır. Kabaca postmodern zamanın krizler içinde yaşam olarak hissedilmesinin nedeni budur.

Postmodern zihnin farkında olduğu şey, insani ve toplumsal yaşamda iyi çözümleri olmayan sorunların, düzeltilemeyen dolaşmış güzergâhların, düzeltilmek için acı acı feryat eden dilsel hataların ötesine geçen müphemliklerin, ortadan kaldırılamayan kuşkuların, aklın dikte ettiği reçetelerle tedavi edilmek şöyle dursun yatıştırılamayan manevi acıların varlığıdır. Postmodern zihin muğlaklık, risk, tehlike ve hata içermeyen, her şeyi kucaklayan, tam ve nihai bir yaşam formülü bulacağını artık umut etmez ve bunun tersini vaat eden her sese büyük bir kuşkuyla yaklaşır. Postmodern zihin, görünüşteki hedefiyle ölçüldüğünde etkili olsun ya da olmasın, her yerel, özelleştirilmiş ve odaklanmış tedavinin, onardığından fazlasını değilse bile en az onardığı kadarını bozduğunun farkındadır. Postmodern zihin, insanlık durumunun karışıklığının kalıcı olduğu düşüncesiyle uzlaşmıştır. Bu en genel hatlarıyla postmodern bilgelik denilebilecek şeydir.

Postmodern ortam, postmodern bilgelikle hareket etmek için pek az fırsat sunar. Global ve kolektif refahın talep edeceği kolektif ve global olarak hareket etme araçlarının hepsi itibardan düşmüş, dağıtılmış ya da yitirilmiştir. Tüm biraraya gelmeler ve güçleri birleştirmeler, sonucu sıfır olan bir oyundaki hamlelerdir;

başarıları sonuç olarak ortaya çıkan bölünmelerin sıkılığıyla ölçülür. Sorunlar ancak yerel olarak ve her biri kendi tarzında ele alınabilir; ancak bu şekilde ele alınabilen meseleler sorun olarak ifade edilir. Tüm sorun çözmeler, başka bir yerdeki düzen pahasına ve düzenlemeyi –herhangi bir düzenlemeyi– mümkün kılan azalan kaynakların tüketilmesinin yanı sıra artan global düzensizlik pahasına mini bir düzen inşa etmek anlamına gelir.

Çağdaş toplumun etik problemlerinin –çözülebilirse– ancak politik yollarla çözülebileceğini onaylamak sıradan bir tavır haline gelmiştir. Ahlâk ile politika arasındaki ilişki sorunu felsefî ve kamusal tartışmaların gündemini uzun süre terk etmedi. Gelgelelim, meşgul olunan, kamusal olarak incelenen ve hararetle tartışılan politikacıların ahlâkıdır, politikanın ahlâkı değil. Ahlâk ve politika gündemini dolduran ya da hemen hemen dolduran, kamusal ortamda insanların nasıl davrandığıdır, ne yaptıkları değil –kişisel ahlâklarıdır, destekledikleri ya da desteklemeyi başaramadıkları etik değil, politik iktidarın toplumsal olarak tahribat yaratan etkileri değil, kişisel bozulmaya yol açan etkileridir –politikacıların ahlâki dürüstlükleridir, destekledikleri ya da sürdürdükleri dünyanın ahlâkı değil. Kamusal alanları işgal edenlerin ahlâki temizliğine gösterilen kamusal ilgide yanlış bir yan yoktur; kamusal olarak güvenilen insanların güvenilir olmaları ve bunu kanıtlamaları gerekir. Yanlış olan, politikacıların ahlâki dürüstlüklerine bu kadar çok dikkat edilirken, yönettikleri evrenin ahlâki çürüyüşünün rahat rahat devam edebilmesidir. Ahlâki olarak kusursuz politikacılar ahlâki sorumlulukların yok olmasına başkanlık edebilirler ve etmektedirler ve ahlâki kaygıları zayıflatan, marjinalleştiren, gündem dışına atan mekanizmaları yağlamaktadırlar. Ahlâki olarak temiz politikacılar ahlâki ödev politikalarını temizleyebilirler ve temizlemektedirler.

Politikacıların ahlâkı politikalarının ahlâki etkisinden tamamen farklı bir meseledir. (Çağımızın en korkunç ve kanlı tiranları bencillikten uzak çilecilerdir.) Ama ayrıca, politika artık politikacıların yaptığı şey değildir; gerçekten önemli olan politikanın, politikacıların bürolarından uzak yerlerde yapıldığı söylenebilir. Patrick Jarreau'nun *les politocrates* üzerine yeni bir çalışmaya ilişkin incelemesinde dediği gibi,

politika her yerdedir, kent planlamasında, okul müfredatlarında, film prodüksiyonunda, hemofililere AIDS virüsünün bulaşmasında ya da evsizlerin evsahibi yapılmasında. Öte yandan aynı zamanda politika hiçbir yerde, en azından olması gerektiği yerde, yurttaşların oylarının erişebildiği yerde olmadığı izlenimini vermektedir: Milletvekillerinin ve hatta senatörlerin neredeyse evrensel bir kayıtsızlık içinde, medya tarafından seçilmiş günün sözcülerinin ya da uzmanlarının aracılığından geçmeden kamuya ulaşmayan problemlerle meşgul oldukları parlamentoda yoktur; yerel konseylerin toplantılarında da yoktur; militanlarını kaybeden ve düşünceler hakkında tartışmayı yeniden canlandırma çabaları boşa giden politik partilerde de yoktur.[14]

Ama postmodern yurdun ahlâki krizi her şeyden önce politikanın –ister politikacıların politikası olsun isterse bu kadar kaygan ve kontrol dışı olduğu için daha da önemli olan polisentrik, dağınık politika olsun– ahlâki sorumluluğun bir uzantısı ve kurumsallaşması olmasını gerektirir. Yüksek teknoloji dünyasının gerçek ahlâki meseleleri genellikle (en iyi ihtimalle tek tek ya da grup halinde bu konularda endişe etmeme hakkını satın alabilen ya da ihmalin etkileri nedeniyle çekilen acının geçici olarak tecil edilmesinin karşılığını ödeyebilen) bireylere uzaktır. Teknolojinin etkileri uzun mesafelidir, dolayısıyla önleme ve çare bulma girişimleri de öyle olmalıdır. Hans Jonas'ın "uzun erimli etik"i, olabilirse ancak *politik* bir program olarak anlamlı olabilir –ama postmodern yurdun yapısı düşünüldüğünde, devlet iktidarı uğrunda rekabet eden herhangi bir politik partinin bir intihar girişimi olarak bu hakikati onaylamaya ve ona göre hareket etmeye hazır olabileceğini umut etmek zordur.

Norbert Elias, Edgar Allan Poe'nun, girdaba yakalanan, ikisi korkuyla paralize olup hiçbir şey yapmadan ölen, üçüncüsü ise yuvarlak nesnelerin daha yavaş battığını fark ederek bir varilin içine girip kurtulan üç balıkçıya dair öyküsünü yorumlarken, çıkışı olmayan bir durumda çıkış bulma yolunu çizmektedir. Elias'a göre, hayatta kalan balıkçı

daha serinkanlılıkla düşünmeye başlamıştır; geriye yaslanarak, kendi korkusunu kontrol ederek, ötekilerle birlikte bir satranç tahtasında bir

14. Patrick Jarreau, "Le Politique mis à nu", *Le Monde* içinde, 12 Şubat 1993, s. 27.

oyun kuran bir satranççı gibi kendisini bir uzaklıktan görerek düşüncelerini kendisinden uzaklaştırıp içinde bulunduğu duruma yöneltebilmiştir...Simgesel olarak zihninde olayların yapısını ve akış yönünü belirleyerek bir kaçış yolu bulmuştur. Bu durumda, kendini kontrol etme düzeyi ve süreci kontrol etme düzeyi... birbirine bağımlı ve birbirini tamamlayıcıydı.[15]

Poe'nun soğukkanlı ve akıllı balıkçısının tek başına kurtulduğuna dikkat edelim. Biz gemide kaç tane varil kaldığını bilmiyoruz. Varillerin nihai bireysel inziva yerleri olduğu da Diogenes'ten beri bilinmektedir. Soru –tek tek kurnaz kişilerin yanıt veremediği soru– bireysel hayatta kalma tekniklerinin (sırası gelmişken, şimdiki ve gelecekteki, gerçek ve farzolunan girdaplar için, mecbur ve kâr etmeye istekli mal ve fikir tüccarları tarafından bol bol sağlanan tekniklerin) kolektif hayatta kalmayı kucaklayacak şekilde ne ölçüde genişletilebileceğidir. İçinde olduğumuz –hep birlikte ve çoğunlukla bireysel olarak– türden girdap, ortak sağkalım meselesini bir çuval dolusu bireysel hayatta kalma meselesine indirgeme ve sonra böylesine ezilip toz haline getirilmiş meseleyi politik gündemin dışına atma eğilimi nedeniyle çok ürkütücüdür. Süreç tekrarlanabilir mi? Parçalanan, tekrar bütün haline getirilebilir mi? Onu bir bütün halinde tutacak kadar güçlü bir yapıştırıcı nereden bulunur?

Bu kitabın birbirini izleyen bölümlerinin ileri sürdüğü bir şey varsa, o da aklın hesaplayıcı ve yasa koyucu çabalarıyla ahlâki meselelerin çözülemeyeceği, insanlığın ahlâki yaşamının garanti altına alınamayacağıdır. Aklın sözcüleri tam da bunu vaat ettikleri halde ahlâk aklın elinde güvenlikte değildir. Akıl benliği, onu ahlâki benlik yapan şeyden yoksun bırakmadan ahlâki benliğe yardım edemez: Ötekine doğru uzanmak, okşamak, onun için olmak, onun için yaşamak yönünde şu temeli olmayan, rasyonel olmayan, tartışılabilir olmayan, özrü olmayan ve hesaplanabilir olmayan itki. Akıl doğru kararlar almaya ilişkindir, oysa ahlâki sorumluluk bir eylemin doğruluğunun onaylanmasına izin verecek herhangi bir mantık hakkında kaygılanmadığı, kaygılanamadığı için kararlara ilişkin tüm düşüncelerden önce gelir. Bu nedenle ahlâk ancak kendi

15. Norbert Elias, The Fishermen in the Maelstrom, *Involvement and Detachment* içinde (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 46.

kendini yadsıma ve kendi kendini yıpratma pahasına "rasyonelleştirilebilir". Aklın yardım ettiği bu kendi kendini yadsımadan benlik ahlâki olarak silahsızlanmış olarak, sayısız ahlâki meydan okumaya ve etik emirler kakofonisine karşı koyamayacak (ve karşı koymaya isteksiz) bir durumda çıkar. Aklın uzun yürüyüşünün en sonunda ahlâki nihilizm beklemektedir: En derininde bağlayıcı etik kodun ve göreci teorinin hatalarının yadsınması anlamına değil, ahlâki olma kabiliyetinin yitirilmesi anlamına gelen şu ahlâki nihilizm.

Aklın, insanların bir arada yaşamalarının ahlâkını oluşturma kabiliyetine ilişkin kuşkular söz konusu olduğunda, kabahat ortodoks felsefi programı reddetme yönündeki postmodern eğilimin eşiğine atılamaz. Programatik ya da mütevekkil ahlâki göreciliğin en belirgin tezahürleri, postmodern hükümleri reddeden ve bu hükümlere içerleyen, postmodern perspektiften geçtiği varsayılan yargıların geçerliliği şöyle dursun, postmodern perspektifin varlığına ilişkin kuşkular dile getiren düşünürlerin yazılarında bulunabilir. İlave edilen değer işaretlerinden ayrı olarak (çoğunlukla iş işten geçtikten sonra akla gelen bir fikir olarak), yeterli mekân ve zaman verildiğinde, "yerleşik benlikler"in tarzları ve araçlarına ilişkin görünüşte "anti-postmodern", bilimsel kayıtlar ile "her şey uyar" şeklinde küstahça dile getirilen "postmodern" beyanlar arasında bir seçim yapmaya değer pek bir şey yoktur. Ahlâki olarak hareket etmesi için kişinin öncelikle zorlayıcı ya da satın alınabilir uzmanlık tarafından özerklikten yoksun bırakılması gerektiği varsayımı –modern çağın uzun idarecilik çabalarıyla ve bu çabaların oluşturmayı başardığı toplumsal yurdun gerçeklikleriyle belgelenen varsayım– konusunda aralarında pek az anlaşmazlık vardır; ve eylemin köklerinin ahlâki olarak değerlendirilebileceği ve edimlerin ahlâkını değerlendirme ölçütlerinin aktöre *dışsal* olması gerektiği şeklindeki (yine çağdaş yaşam tarzının gerçekliklerini yansıtan) diğer bir varsayım konusunda da anlaşmazlıkları azdır. Etik göreciliğin ve ahlâki nihilizmin inatçı çürütülemezliğinin gerisinde duranın, ahlâki benliğe dışsal kurumlar (rakip ve kavgacı, ama etik yanılmazlık iddialarında aynı ölçüde gürültücü olan çok sayıda kurum) tarafından ahlâki ayrıcalıklara el konulması ve ahlâki ehliyetin gasp edilmesi olabileceği ihtimalini inkâr ya da

göz ardı etme açısından, görünüşte birbirine zıt olan tutumlar arasında pek az farklılık var.

El koyucu/gasp edici kurumların, ahlâkın kaderinin kendileriyle birlikte güvencede olduğuna dair teminatlarına güvenmek için pek neden yoktur; şimdiye kadar durumun böyle olduğuna dair pek az kanıt vardır ve bugünkü çalışmaları incelendiğinde gelecekte durumun daha iyi olabileceği umuduna varmak zordur. Evrensel ahlâki kesinliğe ulaşma, insanların ahlâkını ve insanlar için ahlâkı oluşturma, hatalı ve güvenilmez ahlâki itkilerin yerine toplumsal olarak onaylanmış etik kodu koyma yönündeki hırslı modern projenin sonunda, kafası karışmış ve yönünü şaşırmış benlik (açık seçimler şöyle dursun) iyi seçimlerin olmadığı ahlâki ikilemler, çözülmemiş ahlâki çatışmalar ve ahlâki olmanın ezici zorluğu karşısında kendisini yapayalnız bulmaktadır.

İnsanlık açısından iyi bir durum olarak (ahlâki benlik açısından her zaman olmasa da) ve ters yöndeki tüm uzman çabalarına karşın, ahlâki vicdan –ahlâki itkinin şu esas suflörü ve ahlâki sorumluluğun kökeni– yalnızca anestezi edilmiştir, kesilip atılmamıştır. Belki uykulu, çoğunlukla şaşkın, bazen utanç nedeniyle suskun, ama uyandırılmaya elverişli, Lévinas'ın sarhoş edici uyuşukluktan ayılma cesaretine sahip olarak durmaktadrr. Ahlâki vicdan, emre itaat edileceğinin kanıtı olmadan itaat emreder; vicdan ne ikna edebilir ne de zorlayabilir. Vicdan modern dünyanın otorite işaretleri olarak tanıdığı silahlardan hiçbirini kullanmaz. Modern dünyayı destekleyen standartlara göre vicdan zayıftır. Ahlâki benliğin vicdanının insanlığın tek garantisi ve umudu olduğu önermesi modern zihne mantıksız gelebilir; saçma değilse, uğursuzdur: Tek temeli (otorite bilincine sahip zihnin kararsız, "sadece öznel", bir ucube olarak reddettiği) vicdan olan bir ahlâkın ihtimali nedir? Ve yine de...

Hannah Arendt, Yahudi soykırımının ahlâki derslerini özetleyerek şu talepte bulunur:

> insanlar, kendilerine yol gösteren tek şey, zaman zaman çevrelerindeki herkesin ortak fikri olarak görmek zorunda oldukları yargıyla tamamen farklı olabilen kendi yargıları olduğunda bile doğruyu yanlıştan ayırabilmelidirler... Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen birkaç kişi gerçekten de sadece kendi yargılarıyla hareket ederler ve bunu ser-

bestçe yaparlar; bağlı kalınacak hiçbir kural yoktur... çünkü eşsiz olan açısından hiçbir kural olamaz.[16]

Kesin olarak bildiğimiz şey, ahlâki vicdanın görünüşteki güçsüzlüğünün tedavisinin ahlâki benliğe bırakıldığında, bir kural olarak, ahlâki benliği, "çevresindeki herkesin ortak fikri" ve seçilmiş ya da kendinden menkul sözcüleri karşısında silahsız bıraktığıdır; oysa bu ortak fikrin sahip olduğu güç, hiçbir şekilde etik değerinin bir garantisi değildir. Bunu bildiğimizde, ne kadar ölgün olursa olsun kötülük yapma emrine başkaldırma sorumluluğunu aşılayabilen vicdana oynamaktan başka pek az seçeneğimiz var. En eleştirisiz şekilde kabul edilen felsefi aksiyomların tersine, toplumsal olarak uzlaşılan ve rasyonel olarak "temellendirilen" normların etiğinin reddedilmesi (ya da bu etiğe kuşkuyla yaklaşılması) ile ne yaptığımızın ve neden vazgeçtiğimizin önemli olduğu ve *ahlâki olarak önemli olduğu* konusunda ısrar edilmesi arasında hiçbir çelişki yoktur. Bu ikisi birbirini dışlamak şöyle dursun, ancak birlikte kabul ve reddedilebilir. Kuşku varsa, vicdanınıza danışın.

Ahlâki sorumluluk insan mülklerinin en kişisel ve devredilemez olanı, insan haklarının en değerlisidir. Alınamaz, paylaşılamaz, devredilemez, rehine verilemez ya da emanet edilemez. Ahlâki sorumluluk koşulsuz ve sınırsızdır, kendisini yeterince ortaya koymamanın sürekli kederi içinde kendisini ortaya koyar. Ahlâki sorumluluk var olma hakkının teminatını ya da var olmama hakkının özürlerini aramaz. O her tür teminat ya da kanıttan önce ve her tür özür ya da günah bağışlatmadan sonra oradadır.

En azından, tersini kanıtlama –gerçek kılma– yönündeki uzun modern mücadeleye geri dönüp bakıldığında bulunabilecek olan budur.

---

16 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1964), ss. 294, 295. *Modernity and the Holocaust*'da (Cambridge: Polity Press, 1989), ss. 177-8'de Arendt'in cümlesinin toplumsallaşmaya ve etik olarak doğru olana ilişkin birey dışı hüküm konusunda hak iddia eden diğerlerine *karşı koymak* için ahlâki sorumluluk sorusunu gündeme getirdiğini ileri sürdüm. Modern tinin ve pratiğin en uç tezahürü olan Yahudi soykırımının yüzeye çıkardığı "normal" koşullar altında bulanıklaşan ve sulanan hakikattir: Ahlâk kendisini "toplumsal olarak desteklenen ilkelere karşı *başkaldırmada* ve toplumsal dayanışma ve mutabakata açıkça meydan okuyan bir eylemde" ifade edebilir ve etmelidir.

Dizin

B

F

G

H

İ

P

R

S

Ş

T

U-Ü

V

Yıllardır modern sanayi uygarlığını tartışıyoruz. İlk günahı kimin işlediğini, insanın bir zamanlar doğayla barışık bir halde yaşadığı o güzel günlere kimin son verdiğini, bizi fırtınaların orta yerinde kimin çırılçıplak bıraktığını bulmak için daha çok tartışacağız. Çünkü "Tanrı(nın) öldü"ğünü bilmek, geleneğin zincirlerini parçalamak yetmedi; bu kez özgürlük ciğerlerimizi yakmaya başladı. Özgürlük kendinin, ayrıca ötekinin sorumluluğunu üstlenmek, belirsizliklerle, çözülmez çelişkilerle sarmaş dolaş yaşamak, yani, modern bireyler olmak demekti. Ama ağır geldi özgürlük. Taşıyamadık. O şenlikli devrim ve isyan uğrakları hariç yeni putlar icat ettik: "akıl", "sözleşme", "yasa"... gibi. Önceden haritası çıkarılmış bir alanda "özgürce" davranabilmenin, ahlâki eylemin çıkmaz sokaklarından muaf olabileceğimize inanmanın yarattığı konfor, bir süreliğine baştan çıkarıcı olabildi. Ama yalnızca bir süreliğine...

Zygmunt Bauman büyük bir coşkuyla karşılanan bu çalışmasında, modernlik koşulları altında ahlâk sorunlarına zora dayalı normatif düzenlemelerle yanıt verme girişiminin yanında bu normatif düzenlemelerin bağlayıcı olmasını sağlamak için teorik düzeyde mutlak, evrensel ve temel olanın aranması gibi iki koldan eşgüdümlü gelişen projelerin iflasını ilan eden bir postmodern perspektifi temel alıyor. İnsanın ahlâki açıdan müphem olduğunu, ahlâki fenomenlerin doğaları gereği irrasyonel olduğunu, çözümsüz çelişkilerle her tikel durumun dayattığı ahlâk sorunlarıyla baş etmenin bireye düştüğünü, ahlâkın etik bir kod altında evrenselleştirilemeyeceğini, insan benliğinin ilk gerçekliğinin ahlâki sorumluluk olduğunu kabul ederek postmodern bir etiğin önünü açmayı amaçlayan bir araştırmaya girişiyor. Bunu yaparken, Emmanuel Levinas'ın, "ilk felsefe bir etik felsefesidir". "Öteki 'için olmak', Ötekinin 'yanında olmak'tan önce gelir" diyen, ahlâkın özünün herhangi bir öz barındırmamasından ibaret olduğunu bildiren felsefesinden bir hayli yararlanıyor. Bauman, "yasa", "toplum", "gelenek" kılığındaki bekçilerin ahlâkın kaynağı ve koruyucusu olmak şöyle dursun, ahlâki benliği kuruttuğunu bu felsefe yoluyla sergiliyor. Yaşadığımız çağı, duygulanımların faziletine ve açıklanamayanın meşruiyetine yönelen dünyanın "yeniden kutsanması" olarak niteliyor.

Postmodern Etik yasaları olmayan bir ahlâkı, tamamen ahlâki benliğin faaliyet halinde olduğu uğraklarda görünür hale gelen bir ahlâkı, kendi gerekçesini yine kendinde bulan bir ahlâkı, ahlâkın yol göstericiliğini kabul eden kişileri birer "aziz" mertebesine yükselten bir ahlâkın dış hatlarını tarif ediyor. Modernliğin yanılsamalarına kapılmayan insana etik açısından bir "şafak vakti"ni müjdeliyor. Bu kitaptaki "azizler"e yaraşır etik söyleyişine yapılan davetin, yaşadığımız topraklarda, başka hiçbir gerekçe olmasa bile sırf "Enel Hak" diyen bir gelenek sayesinde bile yanıtsız kalmayacağını umuyoruz...